جلد ۶۹ ماہ رمضان المبارک ۱۳۷۱ھ مطابق ماہ جون ۱۹۵۲ء عدد ۶

مضامین

شذرات

پولینڈ میں مسلمانوں کی خاصی آبادی اور اُن کا اپنا مذہبی و ثقافتی نظام ہے، حال ہی میں وہاں کے ایک صاحبِ علم پروفیسر اسمٰعیل ڈبلیو جرزسکی نے جو پولینڈ کے صوبے کراکو کے سپرنٹنڈنٹ بھی رہ چکے ہیں، انٹرنیشنل مسلم اکیڈمی آف سائنس آرٹ اینڈ لیٹرس کے نام سے مسلمانوں کے ایک بین الاقوامی ادارہ کے قیام کی تجویز پیش کی ہے، جس کا مقصد اسلامی کلچر کے مطابق سائنس کی تحقیقات اور اسلامی کلچر کی ترقی ہوگا،

اس ادارہ کی ممبری کے لئے مختلف ملکوں کے مسلمان اور ان غیر مسلم علما، و محققین کو بھی دعوت دی گئی ہے جو اسلامی کلچر اور اس کی ترقی سے دلچسپی رکھتے ہوں، اس کی ممبری کے لئے تصنیف و تالیف، سائنس، تعلیم، قانون، مصوری و نقاشی، معاشیات، طب، یا انجینئرنگ میں سے کسی ایک فن میں مہارت ضروری ہے، اس ادارہ کی جانب سے بین الاقوامی کانفرنسیں ہوں گی، مختلف علمی موضوعوں پر مقالے لکھے جائینگے، کتابیں شائع کی جائیں گی، ایک بین الاقوامی کتب خانہ اور میوزیم قائم کیا جائے گا، ایک مسلم یونیورسٹی قائم ہوگی، جس میں اسلامی کلچر، اسلامی قانون، اسلامی تاریخ، اسلامی معاشیات، اسلامی آرٹ، اور سائنس وغیرہ کے شعبے ہوں گے، انقرہ، استنبول، دمشق، بیروت، قاہرہ، طہران، یا کراچی میں سے کوئی شہر اس کا صدر مقام ہوگا،

جن ملکوں کے علماء و محققین کو اس تحریک میں شرکت کی دعوت دی گئی ہے، ان میں انڈونیشیا، ایران، لبنان، مڈغاسکر، ملایا، نیدرلینڈ، پاکستان، ہندوستان، الجزائر، اسٹریلیا، برما، سیلون، مصر، جرمنی، فرانس، برطانیہ، سعودی عرب، سیام، جنوبی افریقہ، سوئزرلینڈ، شام اور امریکہ کے اصحاب علم نے اس کی ممبری قبول کی ہے، ان میں پاکستان کے بارہ، اور ہندوستان کے بائیس فضلاء ہیں، اور ان کا علمی تعاون حاصل کرنے کے لئے ہمارے رفیق سید صباح الدین عبد الرحمٰن کے نام ممبری کا دعوت نامہ آیا ہے،

مصر و شام میں جو اسلامی علوم و فنون اور اسلامی تہذیب و ثقافت کا مرکز ہیں، مسلمانوں کے بعض مرکزی علمی ادارے موجود ہیں، مگر اتنے وسیع پیمانہ پر اور ایسے جامع ادارہ کی یہ پہلی تحریک ہے، اگر اس کا قیام عمل میں آجائے، تو یہ اسلامی علوم و فنون، اور اسلامی تہذیب و تمدن کی بڑی خدمت ہوگی، اس لئے اسلامی ملکوں اور اسلامی اداروں کو اس تحریک کا پُرجوش خیر مقدم اور اس کے قیام میں عملی کوشش کرنا چاہئے،

اس سلسلہ میں ایک اور بات زبانِ قلم پر آگئی ہے، جس کا ظاہر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، ہندوستان اور پاکستان کے درمیان جو ناقابلِ انقطاع رشتے ہیں، ان میں ایک علمی رشتہ بھی ہے، دونوں ملکوں میں ہندو مسلمان دونوں بستے ہیں، جن کی تاریخ و تہذیب کے بہت سے پہلو مشترک ہیں، اور ہندوستان کی تقسیم سے یہ اشتراک ختم نہیں ہو سکتا، مگر ہماری تنگ نظری اس رشتہ کو بھی منقطع کر دینا چاہتی ہے، چنانچہ قیام پاکستان کے بعد سے مشاعروں کے علاوہ دونوں ملکوں کے علمی و تعلیمی اداروں کے درمیان علمی اشتراک و تعاون اور افادہ و استفادہ کا وہ سلسلہ جو متحدہ ہندوستان کے صوبوں میں تھا، باقی نہیں رہا، اور وہ ایک دوسرے سے علمی فائدہ نہیں اٹھا سکتے، اس کا دوبارہ قیام نہ صرف علمی حیثیت سے ضروری ہے، بلکہ سیاسی حیثیت سے بھی اس کے مفید نتائج ظاہر ہوں گے، علم کے دائرہ

کو سیاست کے خارزار سے بلند رکھنا چاہئے،

ہندوستان کا پرانا کاپی رائٹ ایکٹ نئے حالات و ضروریات کے لئے ناکافی ہے، اس لئے گورنمنٹ اس مین ترمیم کرنا چاہتی ہے، اس ترمیم مین اس پہلو کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے، کہ ہندوستان کی تقسیم کے بعد سے دونون ملکون کے بعض بددیانت تاجر کتب ایک دوسرے کی کتابین چھاپ لیتے ہین جس سے مصنفین اور علمی و تجارتی ادارون کو بڑا نقصان پہنچتا ہے، یہ مسئلہ دونون ملکون کے مفاد کا ہے، اس لئے ضرورت ہے کہ دونون حکومتین باہمی مشورہ سے ایسا قانون بنائین جس سے ایک ملک کی کتابین دوسرے ملک مین بغیر اجازت کے نہ چھپ سکین، ورنہ تنہا ہندوستان کے لئے ایکٹ بنانے سے مذکورہ بالا خطرہ کا تدارک نہ ہو سکے گا،

ہم نے گذشتہ مہینہ اردو علاقائی زبان کی مہم کے متعلق لکھا تھا، کہ اس کی رفتار اس قدر سست ہے کہ مقررہ مدت کے اندر اس کا انجام پانا مشکل ہے، اس ضرورت کو محسوس کرکے علاقائی زبان کمیٹی کی مجلس عاملہ نے اس کام کی مدت بڑھا کر آخر اگست تک کر دی ہے، اس وقت تک آٹھ دس لاکھ دستخط فراہم ہو چکے ہین، اور ابھی اتنے ہی باقی ہین، اگر اس کے کارکن پورے جوش و مستعدی سے کام لین، تو تین مہینہ کی مدت اس کام کے لئے بالکل کافی ہے، ورنہ تین برسون مین بھی کچھ نہین ہو سکتا، ایسے ضروری اور اہم کام مین اردو کے حامیون کی یہ سستی و غفلت انتہائی شرمناک ہے، اگر اتنا کام بھی ان سے نہین ہو سکتا تو پھر ان کو حکومت کے شکوے اور اردو کی محبت کے زبانی دعوی کا کیا حق ہے،

مقالات

اردو شہ پارے کی چند قابلِ توجہ فروگذاشتین

از

جناب ڈاکٹر نذیر احمد لکچرار لکھنؤ یونیورسٹی

(۲)

ان علماء کے علاوہ نصیر الدین کا ذکر بے جا نہ ہوگا، وہ صرف آتشی اور مقیم کو ابراہیم[1] سے وابستہ نہین بتاتے، بلکہ دولت شاہ کو بھی اسی کے عہد کا شاعر قرار دیتے ہین، حالانکہ ڈاکٹر زور نے دولت کو محمد عادل شاہی شاعر بتایا ہے، جیسا کہ بساتین مین بھی ہے، اس سے زیادہ تعجب خیز بات یہ ہے کہ ہاشمی صاحب نے ایک طرف آتشی، مقیم اور دولت کو ابراہیم کے دور کا شاعر قرار دیا ہے، اور پھر انھی کو محمد عادل[2] کے زمرۂ شعراء مین شامل کر دیا ہے، اگرچہ یہ ممکن ہے کہ باپ کے عہد کا شاعر بیٹے کے دربار کی بھی زینت ہو، لیکن یہان ایسا نہین ہے

---

[1] دیکھو یورپ مین دکھنی مخطوطات ص ۱۹۴ ببعد، حیرت انگیز بات یہ ہے کہ بساتین مین صنعتی کا نام (صفحہ ۲۳۴) ابراہیم خان دیا ہے، اور اسی کی پیروی ڈاکٹر زور نے بھی کی، (اردو شہ پارے ص ۴۴ کہتے ہیں کہ بساتین مین بھی دیا ہے، جو کتابت کی غلطی ہے،) مگر ہاشمی صاحب ابراہیم خان اور صنعتی مؤلف قصۂ تمیم انصاری کو برخلاف زور اور زبیری (مؤلف بساتین کے) کو دو الگ شاعر جانتے (دیکھو یورپ مین دکھنی مخطوطات ص ۱۹۵ ببعد حالات محمد عادل شاہ)

اور ہاشمی صاحب نے ایک جملہ بھی ایسا نہیں لکھا، جس سے ظاہر ہوتا کہ دونوں عہد کے ہم نام شعرا ایک ہی ہیں، یا الگ الگ،

مورخین نے مرزا مقیم[51] کی اردو شاعری کی بابت مطلق نہیں لکھا، صرف احوال سلاطین بیجاپور[52] میں اس کے متعلق لکھا ہے کہ وہ اردو میں بھی نظمیں لکھتا تھا، مگر چونکہ چندر بدن و مہیار کا مولف مقیمی تخلص رکھتا تھا، اور یہ قصہ بیجاپور[53] سے تعلق رکھتا تھا، اور "بہرام و بانوے حسن" میں مقیمی[54] کو اردو مثنوی کا مولف قرار دیا گیا ہے، اس لئے[55] ڈاکٹر زور اور نصیر الدین ہاشمی نے میرزا مقیم کو مولف چندر بدن و مہیار قرار دے دیا، گویا اُن کے اعتبار سے میرزا مقیم استرآبادی ہی جو فارسی زبان کا خاصہ شاعر ہے، اور جس کا ذکر فتوحات عادل شاہی میں ہے، دکھنی نظم چندر بدن و مہیار کا مولف ہے، مگر مجھے ان لوگوں سے حسب ذیل وجوہ کی بنا پر اختلاف ہے،

۱- قزوینی[56] نے میرزا مقیم کو فارسی زبان کا اچھا شاعر قرار دیا ہے، چنانچہ اس کے کافی اشعار فتوحات میں نقل بھی کئے ہیں جن میں اس کا تخلص مقیم آیا ہے، مثلاً ذیل کے اشعار میں تخلص صراحۃً موجود ہے:

(ص ۳۸) منع مردم می کند زاہد زمے خوردن مقیم — خود خمار بادۂ عصیان مدامش بر سر است

(ص ۳۹) شبہا خدنگ نالہ ام از پردہا مقیم — بر قلب آسمان زرہ پوش می زنم

(ص ۳۵) توشہ راہ مقیم از اشک و آہ حسرت است — منزل و پیش ما افتادہ بس دور و دراز

مزید یہ کہ قزوینی نے کہیں سوائے مقیم کے مقیمی نہیں لکھا، اس کے برخلاف صاحب چندر بدن و مہیار[57] کا تخلص مقیمی تھا، ذیل میں چند اشعار درج کئے جاتے ہیں،

---

۵۱ ڈاکٹر زور صرف ہم عصر مورخین کو خاموش بتاتے ہیں، لیکن صرف ہم عصر مورخین یعنی ملا ظہوری اور قزوینی ہی خاموش نہیں ہیں بلکہ موجودہ مولف بھی اس کو اردو کا شاعر نہیں بتاتا، (دیکھو ص ۳۳۵) ۵۲ اردو شہ پارے ج اول ص ۳۰ ۵۳ دیکھو تذکرہ اردو مخطوطات ص ۳۷ ۵۴ دیکھو اردو شہ پارے ص ۳۰ ۵۵ فتوحات عادل شاہی ص ۳۰۲-۳۰۴ ۵۶ اس کے مخطوطے کے لئے دیکھو تذکرہ اردو مخطوطات ص ۳۶

دنیا تو فنا ہے مقیمی سبھی — رہے گی بچن کی نشانی یہی (ورق ۱۴۱)

مقیمی پرت بیچ اثر بان ہون ہین — پرت کے کمند بیچ سنیٹریان ہون مین (ورق ۲۰ ب)

مقیمی بچن کا ترنگ ساز تون — بسر کان جایا ہو تون دیار کون (ورق ۱۱ ب)

شرح ست مقیمی پرت پیار کا — قصہ کہ تون پو اسو مہیار کا (ورق ۱۳ ب)

اس سے یہ قیاس ہوتا ہے کہ مقیم اور مقیمی الگ الگ دو شاعر تھے،

۲- ڈاکٹر زور نے کوئی ایسا قرینہ نہیں بیان کیا، جس سے میرزا مقیم کو چندر بدن کا مولف سمجھا جائے صرف اتنا معلوم ہے کہ چندر بدن کی تکمیل ۱۰۴۰ھ[57] کے قبل ہوئی ہے، اور انہی ایام میں میرزا مقیم بھی یہیں موجود تھا،

۳- کوئی ایسا قوی قرینہ بھی نہیں جس سے مقیمی کو بیجاپوری شاعر قرار دیا جائے، سوائے اس کے کہ قصہ چندر بدن و مہیار کا تعلق بیجاپور سے تھا، اور بعد کو ایک شاعر امین نے بھی اسی[58] عنوان سے اس قصہ کو منظوم کیا، مقیمی نے قصہ میں غواصی[59] کی تتبع کا ذکر کیا ہے، اور چونکہ غواصی گولکنڈہ کا شاعر تھا، اس سے ڈاکٹر زور[60] کو بھی یہ شبہ پیدا ہوا کہ کہیں مقیمی کا تعلق گولکنڈہ سے تو نہیں، چنانچہ ان کو عبداللہ قطب شاہ (۱۰۳۵ھ-۱۰۸۳ھ) کے عہد میں ایک شخص منشی میرزا محمد مقیم نظر آیا، جو بادشاہ کا معتمد علیہ تھا، لیکن چونکہ وہ شاعر نہ تھا، اس لئے وہ بلا شبہہ[61] کہہ سکتے ہیں کہ مقیمی جس نے چندر بدن و مہیار لکھی ہے، بیجاپور کا شاعر تھا، اور بلا شبہہ وہ اردو میں نظمیں لکھتا تھا، بہت ممکن ہے کہ غواصی کی مثنوی اس قدر مشہور ہو گئی ہو کہ اس کو بیجاپور کے شاعر بھی پڑھ لیا کرتے ہوں،

---

۵۷ بہرام و بانوے حسن میں جس کی تکمیل ۱۰۵۰ھ میں ہوئی مقیمی کے اردو کلام کا ذکر ہے، ڈاکٹر زور وغیرہ نے اس اردو کلام کو اسی قصہ سے منسوب کیا ہے اور اسی بنا پر اس کا سال تصنیف ۱۰۴۰ھ کے قبل بتایا ہے، (دیکھو اردو شہ پارے ص ۳۰ و تذکرہ اردو مخطوطات (ص ۳۰) ۵۸ دیکھو تذکرہ اردو مخطوطات ص ۳۹ مخطوطہ نمبر ۱۰،

۵۹ مثلاً کتا ہوں تتبع غواصی کا باندیا ہوں مین — سخن مختصر لیا کے ساندیا ہوں مین (تذکرہ ص ۳۸)

۶۰ اردو شہ پارے ص ۳۰ ۶۱ ایضاً غواصی کے حالات کے لئے دیکھو (تذکرہ ص ۲۵)

غواصی[1] کی مثنوی کی شہرت سے بیجاپوری شاعر کا متاثر بالکل فطری ہے، لیکن مقیمی کا قطعی بیجاپوری ہونا صرف اس مفروضے کی بنا پر ہے، جس میں مقیم کو مؤلف "چندر بدن" قرار دیا گیا ہے، حالانکہ کوئی ایسی وجہ نہیں جس سے مقیم اور مقیمی ایک ہی ثابت ہو سکیں، انھوں نے غالباً یہ قیاس کیا کہ مقیم نام تھا، اور مقیمی تخلص، مگر اس قیاس کی کوئی بنیاد نہیں،

۴۔ ایسے دور میں جب کہ خود ہندوستان کے رہنے والے دکھنی زبان میں (جس کی حیثیت ادبی نہ تھی) تصنیف و تالیف کرنا عار سمجھتے تھے، تو ایک ایرانی کیونکر اس کی طرف مائل ہوا ہوگا،

۵۔ میرزا مقیم بالکل نو وارد ایرانی شاعر تھا، دکھنی زبان میں اس کو اتنی مہارت حاصل نہیں ہو سکتی کہ اس میں تصنیف کر سکے، مؤلف "بہرام بانوے حسن" نے مقیمی کی دکھنی نظموں کا ذکر کیا ہے، (چندر بدن و مہیار کا نام صراحۃً نہیں لکھا ہے) جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ دکھنی زبان کا ایک کہنہ مشق شاعر ہے،

آتشی کی اردو میں مشق سخن کی روایت افسانوی حیثیت رکھتی ہے، احوال سلاطین بیجاپور[2] میں ایک تاریخ کے حوالے سے آتشی کے اردو کلام کی بابت ہلکا سا اشارہ ہے، اسی سے ڈاکٹر زور کو قطعی یقین ہو گیا کہ اردو میں مشق کرنے والا آتشی محمد عادل شاہ کے عہد کا حکیم آتشی ہی ہوگا، ڈاکٹر صاحب موصوف اس کے اردو کارناموں کی شہرت کے دعویدار ہیں، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اہل ایران اس طرف مشکل سے مائل ہوں گے، اور اس میں مہارت و کمال حاصل کرنے کے لئے ایک عمر درکار ہے،

بیجاپوری مصنفین میں ایک دکھنی شاعر بلبل تخلص کرتا تھا، اس نے ایک چھوٹی سی مثنوی[3] چندر بدن

---

[1] سلطان محمد قطب شاہ (۱۰۲۰ھ تا ۱۰۳۵ھ) اور عبداللہ قطب شاہ کے عہد کا مشہور شاعر اس کا عروج یہاں تک ہوا، کہ ۱۰۴۵ھ میں وہ سفیر بنا کر بیجاپور روانہ کیا گیا (تذکرہ اردو مخطوطات ص ۲۵) اور اسی سنہ میں بیجاپور کا مشہور شاعر ملک خوشنود گولکنڈہ روانہ ہوا تھا (اردو شہ پارے ص ۴۰)

[2] اردو شہ پارے ص ۴۰ [3] اس مثنوی کے نسخہ کے لئے دیکھو تذکرہ اردو مخطوطات ص ۳۹

مہیار کے عنوان سے لکھی، بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بلبل کی مثنوی مقیمی کے بعد کی ہے، کیونکہ اس کی زبان مقیمی سے صاف ہے، لیکن بلبل نے قصہ کی بنیاد آتشی کی فارسی مثنوی پر رکھی، اس نے اس کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، کہ ایک ہندی رسالہ بھی اس موضوع پر اس کی نظر سے گذرا، لیکن جاذب نظر تو آتشی ہی کا فارسی نسخہ ہے:-

حریر ہندوی پر کر تو تصویر،	لباس فارسی ہے پایہ زنجیر	(ورق ۷۶)
پڑا تھا عشق کا ہندی رسالہ	پیا میں فارسی کا مے دوسالہ	(" ")
جو بلبل او پراوے ستی ضرورت	دکھانا فرس کی ہندی میں صورت	(")

مزید ملاحظہ ہو:- ع

کیا یوں آتشی قصے کی بنیاد (ورق ۷، الف)

مقیمی اور بلبل کی نظموں میں صرف ایک شعر مشابہ ہے:

کہاں میں چندر کہاں تو دیوا	کہا کیا موے دیوانہ ہوا،	(مقیمی)
کہاں میں چاند ہوں ہور تو دیوانے	موے دیوانہ بے ہودہ ہوا ہے	(بلبل)

اس سے ڈاکٹر زور نے یہی نتیجہ نکالا کہ بلبل نے یا تو مقیمی کی مثنوی دیکھی ہے، یا پھر یہ سمجھنا پڑے گا، کہ آتشی نے مقیمی کی اردو مثنوی کا فارسی میں ترجمہ کر لیا، اور بلبل نے فارسی سے اردو میں منتقل کیا، انھوں نے یہ بھی قیاس کر لیا کہ جس آتشی کے قصے سے بلبل نے استفادہ کیا، وہ وہی آتشی ہے، جو فتوحات اور احوال میں مذکور ہے، لیکن بغیر کسی سند کے یہ قیاس پایۂ صحت کو نہیں پہنچ سکتا،

ڈاکٹر زور اردو شہ پارے میں لکھتے ہیں:-

"آتشی نے اس وقت اپنی کتاب عادل نامہ ختم کی تھی، یہ کتاب فارسی زبان میں ہے، اور اس

---

[1] تذکرہ اردو مخطوطات ص ۴۰

مین شاہان بیجاپور کی لڑائیون کا ذکر ہے، (ص ۳۰)

ظاہر ہے کہ یہ جملہ فتوحات عادل شاہی[۱] کے ذیل کے جملے سے ماخوذ ہے، جس مین کتاب عادل نامہ کو محمد عادل شاہ کے محاربات کی منظوم کتاب بتایا گیا ہے:-

"حکیم درین ایام غزوات پادشاہی را بہ نظم آوردہ عادل نامہ نامیدہ اند"

ڈاکٹر زور نے لکھا ہے کہ

"وزیر اعظم[۲] ایک مہلک مرض مین گرفتار تھا، آخر مین حکیم آتشی نے ایسا معرکۃ الآراء علاج کیا کہ دو تین ہفتہ مین وہ بالکل صحت یاب ہو گیا"

ڈاکٹر صاحب موصوف کا ماخذ فتوحات ہے، جہان بجائے وزیر اعظم کے

"خان[۳] فیروز جنگ شیر آہنگ حمیدہ خصال فرخندہ فعال برگزیدہ نظر اعتبار خسرو کیوان رفعت جمشید صولت، نامدار خان خانان المشہور بہ اخلاص خان خاص،

لکھا ہے، اور مدت شفایابی ۲۲ دن دی ہے، آگے پھر[۴] موصوف کا نام اس طرح ملتا ہے:-

"نواب نامدار خان خانان اخلاص خان"

ذیل کے جملے سے ایسا مترشح ہوتا ہے کہ غالباً یہ واقعہ فرزونی[۵] کے سامنے ہی رونما ہوا تھا،

"آنچہ ملحوظ نظر این ذرہ حقیر شدہ این است کہ:-

---

[۱] فتوحات ص ۱۰۳ [۲] شہ پارے ص ۳۰ [۳] ص ۳۶۹ ببعد

[۴] فتوحات ص ۳۰۰ [۵] خود فرزونی کے بیان سے پتہ چلتا ہے کہ وہ حج سے واپسی پر ساحل ملیبار پہنچا، اور وہان سے بیجاپور آیا، مصطفیٰ خان نے بڑی قدر ومنزلت کی، اور بادشاہ کی ملاقات کا شرف حاصل کرایا، (فہرست برٹش میوزیم مخطوطات ج اول ص ۳۱) اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ یہ محمد عادل شاہ کے زمانہ کا واقعہ ہے، ابراہیم عادل سے کوئی تعلق نہین،

اس کے بعد علاج وصحت یابی کا بیان ہے،

اگر یہ قیاس صحیح ہے کہ تو فرزونی کی آمد کے بعد یہ واقعہ پیش ہوا ہوگا، بہرحال اتنا تو قطعی ہے کہ ۱۰۵۴ھ کے قبل یہ بات واقع ہوئی،

افسوس اس کا ہے کہ خان موصوف کی شخصیت کا باقاعدہ تعین نہین ہو سکا، کیونکہ اس نام و لقب خطاب کا کوئی امیر نہ ابراہیم عادل کے زمانہ مین اور نہ محمد عادل ہی کے عہد مین اب تک مل سکا، البتہ کئی امیر "اخلاص خان" کے ممتاز خطاب سے معزز تھے،

۱- اخلاص خان ایک حبشی[۱] امیر تھا، جس کو ابراہیم عادل شاہ کے عہد کے دوسرے سال ہی غلبہ حاصل ہو گیا، لیکن ۹۹۰ھ مین وہ ایک دوسرے حبشی امیر دلاور خان کے ہاتھون مغلوب ہوا اور ۸ سال یعنی ختم ۱۰۰۸ھ تک مقید رہا، اس کے بعد ابراہیم عادل نے اس کا روزینہ مقرر کر دیا، اور ۱۰۱۲ھ[۲] ہجری مین راہی ملک بقا ہوا،

۲- رکن السلطنت میر خان حبشی علی عادل شاہ کا پروردہ تھا، ابراہیم عادل نے اسے ۱۰۰۰ ہجری مین اخلاص خان کا خطاب دے کر امثال واقران مین ممتاز کیا، فرشتہ مین ہے:-

"ازان تاریخ تا حال کہ ثمان وعشر والف است کما ینبغی مہمات مالی را سرانجام می دہد وازین کہ در غایت امانت دار است و بے حکم عالم پناہ بہ ہیچ کارے دخل نمی نماید، روز بروز ستارۂ دولتش در ترقی است" (ج ۲ ص ۰۰)

مؤلف بساتین کے قول کے مطابق[۳] ابراہیم عادل ہی کے عہد حکومت کے آخری سالون مین اخلاص خان وزیر تھا، جو نسلاً حبشی تھا، مثلاً

---

[۱] دیکھو تذکرۃ الملوک ص ۲۹۳ ببعد و فرشتہ جلد ۲ ص ۵۵ و فتوحات ص ۱۸ و بساتین ص ۱۷۸ تا ۱۸۰،

[۲] دیکھو بساتین ص ۱۸۷، [۳] دیکھو بساتین ص ۲۸۱، ۲۸۲

"اخلاص خان حبشی کہ بہ بڑے خان اشتہار[۱] داشت واز قدیم الخدمات معتمد و معتبر و صاحب دستگاہ
بود واز مدتے مدید منصب وزارت بہ وے تعلق داشت، در خدمت بہ شاہ راسخ بود کہ در ہر امر جز
رضائے خداوند چیزے دیگر منظور نمی داشت"

اس بیان کو فرشتہ کے بیان سے ملانے سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ فرشتہ کا اخلاص خان وہی
ہے جو ابراہیم کے عہد میں بھی وزارت کے منصب پر فائز تھا، مگر وکیل السلطنت اور وزیر الممالک نہ تھا، کیونکہ
۱۰۲۳ھ ہجری[۲] کے بعد ہی یہ عہدہ شاہ نواز خان شیرازی کو تفویض ہو چکا تھا،

ابراہیم عادل شاہ اپنے تیسرے بیٹے محمد عادل کو اپنا جانشین مقرر کرنا چاہتا تھا، مگر اخلاص خان کی
خواہش تھی کہ بڑا لڑکا درویش بادشاہ باپ کے بعد بیجاپور کے تخت پر متمکن ہو، بادشاہ کو اس کی اطلاع تھی،
اس لئے مرنے سے قبل محمد امین داماد ملا بابا[۳] کو سمجھایا کہ اگر ملک کو فتنے سے بچانا ہے تو سلطان محمد کو تخت نشین کرانا
چاہئے، محمد امین نے اپنی پشت پناہی کے لئے دولت خان کو (جو بادشاہ کی ناخوشی کی بنا پر محبوس تھا) طلب کیا،
بادشاہ نے دولت کی کینہ پروری سے محمد امین کو مطلع کیا، مگر اس نے دولت کو قید سے رہا کر کے اپنا
مشیر کار بنایا، کچھ دنوں بعد بادشاہ کا انتقال ہوا، محمد امین اور دولت نے وفات کی خبر پوشیدہ رکھ کر سب امرا
کے ساتھ وراثت کے مسئلہ کو سلجھانا چاہا، طے یہ پایا کہ بڑی صاحبہ[۴] کی رائے معلوم کرنا چاہئے، چنانچہ انھوں نے
امراء ہی کے فیصلہ پر اس معاملہ کو چھوڑ دیا، بہرحال محمد امین اور دولت بڑی دوربینی کے ساتھ محمد عادل شاہ
کو تخت شاہی کرانے میں کامیاب ہو گئے، اخلاص خان نے ان الجھنوں کی وجہ سے یہ طے کر لیا کہ وہ

---

۱ در اصل یہ میر خان ہی ہے بساتین میں کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ ۲ فرشتہ جلد ۲ ص ۶۹، اور آخر عہد میں ملا محمد لاری تھا، ممکن ہے ۱۰۴۳ھ کے بعد یہ عہدہ اسکی سپرد ہو گیا ہو۔ ۳ ملا محمد لاری سے مراد ہے، یہ لقب معلوم ہوتا ہے ۱۰۳۴ھ ہجری میں ملک عنبر کے حملے کے وقت مقتول ہوا، اس وقت وکیل السلطنت تھا، (نیز دیکھو مآثر الامراء ج ۳ ص ۳۹ و ص ۱۶۴)

۴ ابراہیم عادل شاہ کی ماں،

سلطنت کے بار سے سبکدوش ہو جائے گا، چنانچہ محمد عادل شاہ کی تخت نشینی کے موقع پر وہ گھر چلا گیا، اور اس
کے بعد سوائے ایک موقع کے جب نظام شاہی فوج بیجاپور میں ۱۰۳۶ھ کے قریب لوٹ مار مچا رہی تھی، تو سلطان
محمد نے اخلاص خان اور خان بابا[۱] کو اُن کو روکنے کے لئے روانہ کیا تھا، اور کبھی اس کا ذکر نہیں ملتا،

۳۔ محمد عادل کی تخت نشینی کے موقع پر محمد امین کو مصطفیٰ[۲] خان اور دولت خان کو خواص خان کا خطاب
عنایت ہوا، تقریباً ۸ سال تک دونوں پردے سیاہ و سفید کے مالک تھے، مگر نظام شاہی حالات میں
حصہ لینے کی وجہ سے ابتدا ہی سے مصطفیٰ خان اور خواص خان میں اختلاف تھا، بالآخر ۱۰۴۵ھ ہجری میں خواص
خان نے مصطفیٰ خان کو قید کر دیا، بادشاہ اس واقعہ سے بے حد پریشان ہوا، اور اس کے ایک رازدان سید
ریحان نے اشارہ پا کر خواص خان کو قتل کر دیا، اس خدمت کے صلہ میں وہ اخلاص خان کے خطاب سے ممتاز
اور وزارت کے عہدہ پر فائز ہوا، مصطفیٰ خان قید سے نکالا گیا، اور منصب کار ملکی اس کو سپرد کیا گیا،

۴۔ اسی زمانے میں یعنی محمد عادل کے عہد کے ابتدائی سالوں میں نظام شاہ کے دو مقرب اخلاص
خان اور حمید خان تھے، ان کے حالات کی تفصیل بساتین السلاطین کے صفحات ۲۸۶، ۲۸۷ تا ۲۸۸ پر ملے گی،

اخلاص خان جس کا ذکر فتوحات میں پایا جاتا ہے، اور جس کا علاج حکیم آتشی نے کیا تھا، وہ بظاہر
ان چاروں سے الگ تھا، اس کو غالباً تین خطابات ملے تھے، نامدار خان خانان، اخلاص خان، ممکن
ہے کہ نامدار خان اس کا لقب ہو، اور صرف آخری دو اس کو بطور خطاب کے ملے ہوں،

اوپر کی تشریح سے یہ بات بھی ثابت ہو جاتی ہے کہ فتوحات کا اخلاص خان وزارت کے منصب جلیلہ
پر فائز نہ تھا، کیونکہ عہد محمد عادل کے شروع سے اختتام فتوحات تک، اس عہدے کا تعلق مصطفیٰ
خان سے تھا،

---

۱ خان بابا مصطفیٰ خان کا دوسرا خطاب تھا، (محمد نامہ ص ۲۶۹) اس کے خسر کا لقب ملا بابا تھا،

۲ دیکھو بساتین ص ۲۱۰ تا ص ۲۱۳،

اس سلسلہ میں ایک بات یہ بھی عرض کر دینے کی ہے کہ ابراہیم اور محمد عادل دونوں کے زمانوں میں بظاہر خان خاناں کا خطاب عام نہ تھا، محمد عادل کے آخری عہد میں اس کا وزیر نواب ملک[1] مدار خان خاناں کے خطاب سے سرفراز ہوا تھا، مگر وہ بھی فرزونی کے اخلاص خان اور خان خاناں سے الگ ہے؟

ڈاکٹر زور[2] نے محمد امین کو ابراہیم عادل شاہ ثانی کے عہد کا ایک شاعر بتایا ہے، جو اردو میں مشق سخن کرتا تھا، اور اس کو تین دوسرے شعراء سے جو اسی تخلص سے مشہور تھے، ممتاز کیا ہے، مگر نصیر الدین ہاشمی[3] نے ایک طرف امین کو ابراہیم عادل کے زمرۂ شعراء میں شامل کیا ہے، اور دوسری طرف محمد عادل شاہ کے دربار سے متعلق بتایا ہے، ہاشمی کے بیان سے اس کا مطلق پتہ نہیں چلتا، کہ یہ دونوں ایک تھے، یا الگ الگ، بہرصورت ہاشمی کا بیان ڈاکٹر موصوف کے بیان کی مخالفت کرتا ہے،

امین کو "بہرام و بانوے حسن" کا مؤلف بتایا گیا ہے، لیکن برٹش میوزیم[4] کے کیٹلاگ نے اس مثنوی کو دولت نامی ایک شاعر کی طرف منسوب کیا ہے، مگر ڈاکٹر زور[5] نے ثابت کیا ہے، کہ اس کا کچھ حصہ امین نے لکھا اور کچھ دولت نے جس کا تعلق محمد عادل شاہ سے تھا، ڈاکٹر زور کا خیال ہے کہ اس کی ابتدا امین کے ہاتھوں ہوئی، جو ابراہیم عادل شاہ کے عہد کا شاعر ہے، اور اس کی تکمیل دولت نے سنہ ۱۰۴۹ھ[6] میں

---

[1] بساتین ص ۳۴۴، [2] ص ۳۴۴، [3] اردو شہ پارے ص ۳۹ [4] مثلاً دیکھو یورپ میں دکھنی مخطوطات صفحہ ۱۹۳ ببعد، ہاشمی صاحب شکیبی اصفہانی کو ابراہیم عادل شاہ ثانی کے عہد کا شاعر قرار دیتے ہیں، شکیبی وہی ہے جو عہد اکبری کا مشہور شاعر گذرا ہے، اور جو خان خاناں کے مداحین میں سب سے زیادہ اہم ہونے کی بنا پر تذکروں میں سب سے پہلے مذکور ہوا ہے، شکیبی کا شمار شعرائے بیجاپور میں محض اس بنا پر ہوا، کہ فرشتہ کے بیان کے بموجب شاہ نواز شیرازی، ملا شکیبی کی معیت میں جودن اور بندر چیول کی راہ سے وارد بیجاپور ہوا، قیاس ہے کہ شکیبی نے بھی بیجاپور میں کچھ دنوں قیام کیا ہوگا، مگر اس قیام کی کوئی بھی اہمیت نہیں، اس لئے کہ فرشتہ کے مطابق ۹۹۵ھ ہجری کے بعد وہ ہندوستان آیا، اور خزانہ عامرہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ وہ اسی سنہ میں وارد ہوا

محمد عادل کی حکومت کے گیارھویں سال کی، لیکن انھوں نے کوئی ایسا قرینہ نہیں بتایا جس سے ثابت ہوتا کہ امین کا واقعی تعلق ابراہیم عادل ہی سے تھا، اگر واقعہ ایسا ہی ہے تو اس مثنوی کی تصنیف کی مدت ایک طویل زمانے تک فرض کرنا پڑے گی، کیونکہ ابراہیم عادل کی وفات اور اس مثنوی کے خاتمہ کے درمیان ۱۱ سال کا وقفہ ہے، اس اعتبار سے اگر امین کے اشعار کی تصنیف عہد ابراہیمی کے آخری چار سال میں فرض کر لی جائے تو یہ مدت ۱۵ سال ہو جائے گی، ایک مختصر مثنوی کی تکمیل میں اتنی مدت کا وقفہ قرین قیاس نہیں، ڈاکٹر زور[1] نے یہ لکھا ہے کہ امین کی مثنوی اسی نام کے ایک دوسرے شاعر کی فارسی مثنوی کا تقریباً ترجمہ ہے، ظاہر ہے کہ دو شاعروں کے لئے جو مختلف بادشاہوں کے عہد میں گذرے ہوں، یہ کیونکر ممکن ہے کہ ایک ہی مختصر مثنوی سے دونوں ترجمہ کریں،

افسوس یہ ہے کہ امین کے بیجاپوری ہونے کے دو ضعیف قرینے بیان کئے گئے ہیں، لیکن اس کے عہد کے تعین کرنے سے چشم پوشی کی گئی ہے،

مؤلف اردو شہ پارے[2] نے نوری کو ابراہیم عادل کے عہد کا آخری اردو گو شاعر تجویز کیا ہے، مگر اس کے ثبوت میں کوئی ایسی سند نہیں پیش کی، جس سے اس کا اس دور سے باقاعدہ تعلق ثابت ہوتا، ڈاکٹر زور نے

(بقیہ حاشیہ ص ۴۱۴) بہرحال چونکہ ۹۹۵ھ ہجری میں خان خاناں کے حملۂ سندھ کے موقع پر وہ سندھ میں تھا، اس سے پوری طرح واضح ہو جاتا ہے کہ محض چند ماہ کے قیام کی وجہ سے شکیبی کو بیجاپوری شاعر قرار دیا گیا ہے، مزید یہ بھی معلوم ہے کہ خان خاناں سے متوسل ہو جانے کے بعد ان دکنی ریاستوں میں سے کسی سے اس نے اپنا تعلق کبھی نہ جوڑا، [5] فہرست ہندوستانی مخطوطات ص ۲۰ مخطوطہ نمبر ۳ و اردو شہ پارے ص ۱۴۰، [6] ایضاً اردو شہ پارے وغیرہ)

[1] ایضاً فہرست مخطوطات فارسی ج ۲ ص ۷۸۸، مثنوی کا نام "بہرام و گل اندام" ہے، جو یوسف زلیخائے جامی کے ساتھ شامل ہے، اور ورق ۲۰۳ سے ۲۵۲ تک پھیلی ہے، [2] اردو شہ پارے ص ۱۴۱،

نوری کو فارسی کا بلند پایہ شاعر قرار دیا ہے مگر اس کی بلند پایگی کی داستان بے حقیقت ہے، کیونکہ فارسی شعراء کے کسی معتبر تذکرہ مین اس کا حال درج نہین، انھون نے یہ بھی لکھا ہے کہ ملک الشعرائے دربار اکبری یعنی فیضی فیاضی سے اس کی دوستی بتائی جاتی ہے، مگر موصوف اس کے زیادہ موید نہین، اتنا ضرور ہے کہ انھون نے اس کے نام کے ساتھ جو تاریخ (یعنی ۱۰۰۰ھ) لکھی ہے، وہ عہد ابراہیمی سے تعلق رکھتی ہے، مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ یہ تاریخ نوری کی پیدایش کی ہے یا وفات کی یا اس کی زندگی مین اس سنہ مین کوئی اہم واقعہ پیش آیا، اگر یہ پیدایش کی ہے تو پھر فیضی سے اسکی دوستی ثابت نہین کیونکہ وہ اس سے تقریباً ۵ سال قبل انتقال کر چکا تھا،

بعض مصنفین کا خیال ہے کہ نوری ابراہیم عادل شاہ کے زمانہ مین بیجاپور آیا، اور دکھنی مین اس نے مرثیہ گوئی کی ابتدا کی، مگر ڈاکٹر زور صاحب کو اس کی صداقت مین شبہ نظر آرہا ہے، قائم کے قول کے مطابق وہ اعظم پور (شمالی ہند) کے قاضی کا لڑکا تھا، اور اس کی چند دکھنی غزلین اس زمانے مین رائج تھین،

اس سلسلہ مین اتنا اور عرض کر دینے کی ضرورت ہے کہ محمد عادل شاہ کے عہد مین سید نوراللہ فارسی کا ایک شاعر تھا، اس کے متعلق بساتین مین ہے[1]،

"ہمبارہ در فن انشاء فقرات دلنشین بہ صفحات روزگاری نگارد و فکر متینش در عبارت آرائی

درفتنگ ایہ با غیرت سد سکندری نی گرداند، تا یاجوج خشان بہ کاوش ناخن تعرف رخنہ

بجاہران نمیداند نمود"

چو گیرد بہ کف کلک گوہر نگار	شود صفحہ دلکش چو رخسار یار
بہ علم آن چنان ذات با نشا چنین	بود معدن فضل و دانش ہمین

ممکن ہے کہ سید موصوف کا تخلص نوری رہا ہو مگر تاریخی ثبوت نہ ہونے کی بنا پر کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا، ڈاکٹر زور نے ظہور بن ظہوری کی تاریخ کا نام جو محمد عادل کے حکم سے لکھی گئی، محمود نامہ دیا ہے[2]،

---

[1] بساتین ص ۳۲۴ و ۳۲۵ مگر ڈاکٹر زور و ناصر نصیرالدین ہاشمی، دونون اس کو نوری سے الگ سمجھتے ہیں [2] مثلاً دیکھو ضمیمہ نمبر ۳، مخطوطات نمبر ۵ و ۵۔ اردو شہ پارے ص ۴۳ جلد (۱)، دیکھو ص ۴۲۔

چونکہ اردو شہ پارے مین اس تاریخ کا ذکر کئی جگہ آیا ہے، اور ہر جگہ اس کا نام محمود نامہ لکھا ہے، اس لئے اس کو کتابت کی غلطی پر محمول نہین کر سکتے، اس کتاب کا اصل نام محمد نامہ ہے، جیسا کہ ذیل کی صراحتون سے واضح ہے،

(۱) ظہور نے کئی جگہ اس کا نام لکھا ہے، مثلاً ذیل کی عبارتون مین یہی نام درج ہے،

"بشارت نگاشتن این نامہ ہنگامہ کہ حضرت خدائگان جہان محمد نامہ آن را نام نہادند"

(دیباچہ کتاب)

"این نامہ عالمگیر جہان آراست کہ بہ محمد نامہ مشہور معمورہ آفاق گردیدہ (ص ۲۷۲)

بہ نگارش محمد نامہ سرمایۂ سعادت جاودانی دریابد" (ص ۲۷۶)

خود مؤلف اس کتاب کو "نامہ محمدی" سے بھی یاد کرتا ہے، مثلاً دیکھو ص ۱۵۰، ص ۲۷۵ (سطر اول) اور ص ۳۵۲ (سطر اول) وغیرہ

۲- کپورتھلہ کتب خانہ کے نسخہ مین اس کتاب کا عنوان محمد نامہ ہی ہے،

۳- ڈاکٹر ریو نے ہر جگہ یہی نام لکھا ہے (فہرست مخطوطات فارسی برٹش میوزیم ج اول ص ۳۱۹)

۴- بساتین مین کئی جگہ اس کا نام محمد نامہ دیا ہے، (ص ۳۷۲)

۵- محمد عادل کے حکم سے اور اسی کے نام پر جو کتاب لکھی جائے، اس کا نام "محمد نامہ" ہونا زیادہ مناسب ہے،

خود ظہور کے بیان سے صاف ظاہر ہے کہ اس کا نام خود بادشاہ نے تجویز کیا تھا، یہ کتاب حد درجہ نایاب ہے، بظاہر اس کا صرف ایک نسخہ کپورتھلہ کے ریاستی کتبخانہ مین محفوظ تھا، جو اب پٹیالہ کے آرکائیو مین منتقل کر دیا گیا ہے، تقریباً سوا سو سال قبل کی تاریخ بساتین السلاطین مین اس کی نایابی کا حال ان الفاظ مین بیان کیا گیا ہے :-

"این ہر دو نسخہ یعنی محمد نامہ ملا ظہور و تالیف شیخ ابو الحسن کمیاب بلکہ نایاب اند، با وجود تلاش ہنوز بہ نظر نہ رسیدہ (ص ۴)

کپورتھلہ کا نسخہ بہت اچھا ہے، آخر کتاب میں ذیل کی عبارت درج ہے،

"نسخہ انتہائے این تاریخ محمدی موسوم بہ محمد نامہ مقالہ سلطنت شاہ سکندر بارگاہ محمد شاہ بن ابراہیم عادل شاہ فرمانروائے دکن تصنیف محمد ظہور پسر مولوی ظہوری بتاریخ ۲۴ ربیع الثانی سنہ ۴۴ شاہ عالم بروز سوم واقعہ ذو الفقار الدولہ میرزا نجف خان بہادر کہ بخشی الممالک و مختار مہام سلطنت و وزارت بود، از دست فقیر ٹیک چند کایستھ بہٹناگر پانی پتی کہ تخلص حقیر می کرد، صورت اتمام پذیرفت"

یہ نسخہ ۴۰۹ صفحون پر مشتمل ہے، ڈاکٹر جادو ناتھ سرکار نے اسی نسخہ سے ایک نقل تیار کرائی جو ۴۰۶ صفحون پر مشتمل ہے، اس کے کاتب محمد فصیح گیاوی اور سنہ کتابت ۱۹۱۹ء ہے،

ظہور ملا ظہوری صاحب سہ نثر ظہوری کا فرزند تھا، بساتین السلاطین[1] میں اس کی وطنی نسبت قائنی درج ہے، اگرچہ تذکرہ نویسون اور معاصر مورخون نے اس کو ترشیزی، خجندی (جمندی) تربتی، طرانی تبریزی، شیرازی وغیرہ لکھا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ اس کا وطنی تعلق قائن ہی سے تھا، جیسا کہ ذیل کے دو ابیات سے صاف ظاہر ہے،[2]

بہ مشتاق قائن فتادش عبور، ظہورے از و کرد شہرے ظہور (ساقی نامہ[3])

در محبت اویسیان ہستند، ملک قائن قرینہ قرن است

(کلیات ظہوری (نسخہ رام پور) ص ۱۱۰)

ظہور بھی باپ کی طرح نظم و نثر پر یکسان قدرت رکھتا تھا، چنانچہ محمد نامہ فارسی

[1] ایضاً ص ۳، [2] نیز دیکھو میرا مقالہ بعنوان ظہوری کا مولد (معارف بابت مئی ۱۹۴۷ء)

انشا پردازی کا بہت عمدہ نمونہ ہے، مقفی، مسجع، مرصع، نثرون کے اچھے نمونے ہر جگہ موجود ہیں، تاریخ مذکور میں اس کی شاعری کے کافی نمونے درج ہیں، ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ اگر وہ پوری توجہ سے اس طرف مائل ہوتا، تو باپ کا نام ضرور روشن کرتا، ذیل میں کچھ اشعار درج کئے جاتے ہیں،

حسب ذیل اشعار ایک ترجیع بند سے ماخوذ ہیں جو ۱۰۵۰ھ ہجری میں لکھا گیا،

السلام اے مظہر اسرار رب العالمین   السلام اے گوہر یکتائے خیر المرسلین

السلام اے سرور دین حضرت گیسو دراز   ہر دو عالم را بود پیشش درت سر بر زمین

بر سر تخت رسالت در کف شاہ رسل   حلقۂ گیسوے مشکین شما انگشتری

با محمد شاہ غازی شد ز فیض اعتقاد   گرم طوف در گہت آمر ور دنیا و دین

صد ہزاران ہمچو قیصر گرد قصرش در طواف   خاکروب در گہ جاہش بود خاقان چین

بسکہ جودش بے طلب کام دل عالم دہد   دست سائل ماندہ از ہمیان زر در آستین

باد یا رب ہمچو گیسوے حسینی شاہ باز

تا ابد عمر محمد شاہ و دین پر در دراز   (ص ۲۵۵ مجلد)

خود ظہور کی صراحت کے بموجب یہ کتاب ۱۰۵۱ھ[1] ہجری میں بادشاہ کے حکم سے لکھی جانے لگی، اور مؤلف نے اپنے ممدوح خان بابا کی ہدایت کے بموجب تذکرۃ الملوک تالیف رفیع الدین شیرازی کو اپنا ماخذ قرار دیا، کتاب کے اختتام پر ایک دلچسپ واقعہ پیش آیا، جو خود ظہور کے الفاظ میں اس طرح بیان ہوا ہے،

"روزے در محفل دارائے زمین و زمان از اکبر نامہ ... حرف بر آمد، کہ ہیچ فاد سخن را آن قدرت نیست کہ در مقابل اکبر نامہ کتابے بہ حیز تحریر در آرد ..... چون ہنگامۂ سخن آرائی گرم شد حضرت بادشاہ غازی ظہور را منظور نظر عواطف خسروانہ گردانیدہ فرمودند کہ درین

[1] محمد نامہ ص ۲۶۹، ۲۷۲،

جز و زمان ہیچ فرد بے مثل اکبر نامہ کتابے تصنیف تواند نمود؟ بعرض رسانیدم کہ شیخ ابوالفضل از تصرفات طبع دقادخود مقدمات علمی و صنائع انشا بہم درآمیختہ اکبر نامہ را کابرانہ و متبحرانہ نوشتہ و دیباچۂ این نامۂ محمدی ہنگامہ کہ نگاشتہ کلک حقیقت گفتار من است، درمیان ہر درج لفظاو دریا دریا گوہر مضامین و معانی نایاب گردیدہ و از ابتدا تا انتہا مشتمل بر توحید احدلم یزل و نعت احمد مرسل است و عبارت سلیسش بسان موج سلسبیل مسلسل و اکبر نامہ از زیور توحید و پیرایۂ نعت عاری است، بنابرین تقریر بادشاہ غازی اکبر نامہ را از کتاب مقدمہ طلب نمودہ از روے انصاف بہ عبارت نامہ نسبت کردند"

(ص ۴۶، ۴۷ دیباچہ)

استدراک :- حکیم آتشی کے کلیات کا ایک نسخہ دیوان ہند میں موجود ہے، (فہرست جلد ا صفحہ ۸۳۰ مخطوطہ نمبر ۱۶۸۵)

اس سے ثابت ہوتا ہے، کہ مؤلف کا نام محمد امین اور تخلص آتشی تھا، وہ محمد عادل شاہ (سنہ ۱۰۳۶ھ تا ۱۰۶۸ھ) ابن ابراہیم عادل شاہ کے دربار سے منسلک تھا، یہ کلیات حسب ذیل اجزاء پر مشتمل ہے،

۱- قصائد و قطعات، ابتدا (ورق ۱ ب) اس طرح ہوئی ہے، بس کہ شد از غافلی نامۂ عمرم سیاہ، ان میں بہت سی نظمیں نواب مصطفےٰ خان (وزیر ممالک سلطان محمد عادل شاہ) کی مدح میں ہیں

۲- غزلیات، بترتیب حروف تہجی ابتدا (ورق ۵۴ ب) اس بیت سے ہوئی ہے، :-

الٰہی از مے معنی لبالب ساز جامم را　　　منور چون چراغ صبح گردان شمع شامم را

۳- رباعیات ورق ۱۰۱ ا

دیوان کی تکمیل ۱۰ صفر ۱۰۳۴ھ ہجری کو ہوئی، (بظاہر دیوان سے مراد صرف غزلیات و رباعیات ہیں کیونکہ قصائد وغیرہ اس سنہ کے بعد کے ہیں، کیونکہ نواب مصطفےٰ خان کو یہ خطاب ۱۰۳۷ھ میں یعنی بوقت تخت نشینی محمد عادل شاہ ملا تھا، اس سے مزید یہ بھی نتیجہ نکلتا ہے، کہ یہ حصے اس کے قیام ہند سے متعلق نہیں

کیونکہ محمد عادل شاہ کے زمانہ کا شاعر ۱۰۳۶ھ کے بعد وارد ہند ہوا ہوگا

۴- عادل نامہ جس میں سلطان محمد عادل کے محاربات کا بیان ہے، اس مثنوی کی ابتدا (ورق ۱۰۸) اس بیت سے ہوئی،

از دو شمع را شعلہ بہ سر کلاہ　　　وز وآب خون خاک در قعر چاہ

اس کی تکمیل ۲۰ رجب ۱۰۴۰ھ میں ہوئی،

۵- مثنوی معدن الافکار (بقابل مخزن الاسرار) ابتدا (۲۰۵ ا) ابتداء (۲۰۵ ا) اس طرح ہوئی ہے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم　　　ہست نہال گل باغ حکیم

یہ مثنوی ۱۴ شعبان ۱۰۴۳ھ میں مکمل ہوئی،

۶- مثنوی نہ سپہر: اس کی ابتدا (ورق ۲۲۲ ا) اس بیت سے ہوئی ہے،

ابتدا از پی کنم بہ بسم اللہ　　　ذاکہ بسم اللہ است ہادی راہ

اس کی تاریخ ۱۰۴۳ھ ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ مثنوی بھی ایران ہی کے قیام کی یادگار ہے

یونانی فلسفہ کے تاریخی مآخذ

حکمائے قدیم کے فلسفیانہ مذاہب

از مولانا عبد السلام صاحب ندوی

(۴)

ارسطو سے پہلے جو حکماء گذرے ہین اُن کے فلسفہ کی طرف زیادہ تر اُن اسلامی فرقون نے توجہ کی جن کے عقائد فلسفیانہ تھے، یا یون کہنا چاہیئے کہ انھون نے اپنے عقائد کی بنیاد ہی ان ہی حکماء کے فلسفیانہ اصول ونظریات پر رکھی تھی یا یہ کہ انھون نے ان حکماء کے اصول ونظریات کو اس بناء پر اختیار کیا تھا کہ وہ ان کے عقائد کے مطابق تھے بہر حال ان فرقون مین ایک تو فرقۂ باطنیہ تھا جن مین بعض لوگون نے انبیذقلس کا فلسفہ اختیار کیا تھا اور ان لوگون مین سب سے نمایان شخص محمد بن عبد اللہ بن میسرہ باطنی تھا جس کے تفصیلی حالات اس مضمون کے پہلے نمبر مین گذر چکے ہین،

باطنیون کے علاوہ اسلامی فرقون مین سب سے زیادہ فلسفہ پرست فرقہ معتزلیون کا تھا اور اس فرقہ کے بعض ممتاز اشخاص نے بھی فلسفۂ انبیذقلس کے بعض مسائل کو اختیار کیا، چنانچہ فلسفیون مین انبیذقلس پہلا شخص ہے جس کا نظریہ یہ ہو کہ خداوند تعالیٰ کی ذات مین علم، قدرت اور رضامندی وغیرہ جو اوصاف پائے جاتے ہین وہ عام مخلوقات کی طرح الگ الگ نہین ہین بلکہ ان سب کا منشاء خود خدا ہی کی ذات ہے جس مین کسی قسم کی کثرت نہین پائی جاتی بلکہ وہ ہر حیثیت سے ایک ہے، اور معتزلہ مین ابو الہذیل محمد بن الہذیل العلاف بصری کا بھی یہی مذہب

تھا، معتزلہ مین محمد بن علی بن طیب بصری المتوفی سنہ ۴۳۶ھ بھی تھا جو حکمائے قدیم کے خیالات ونظریات کا بہت بڑا ماہر اور سب سے بڑا جامع تھا لیکن لوگون کے خوف سے ان کا اظہار نہین کرسکتا تھا اس لئے مسلمان متکلمین کے بھیس مین ان نظریات وخیالات کا اظہار کرتا تھا، علامہ جمال الدین قفطی لکھتے ہین کہ جو شخص اُس کی تصنیفات سے واقفیت حاصل کرے گا اس پر یہ بات ظاہر ہوجائے گی[1]،

ایک اور معتزلی مسعود بن ابی محمد المتوفی سنہ ۶۱۲ھ کے متعلق لکھتے ہین کہ "وہ فلسفی، منجم، ادیب، شاعر اور حنبلی المذہب اور بظاہر معتزلی تھا لیکن درحقیقت وہ حکماء کے عقائد وخیالات رکھتا تھا[2]"، غرض اسلامی فرقون مین معتزلہ کا فرقہ چونکہ بہت زیادہ آزاد خیال، بے تعصب اور وسیع النظر تھا اس لئے اس نے اکثر قدیم حکماء کے اصول ونظریات کو اپنے اندر جذب کرلیا تھا اور اس فرقہ مین سب سے زیادہ آزاد خیال، وسیع النظر اور وسیع المشرب ابراہیم بن سیار تھا جو زیادہ تر اپنے لقب نظام سے مشہور ہے، اُسکی نسبت علامہ عبد الکریم شہرستانی ملل ونحل مین لکھتے ہین کہ اس نے فلسفیون کی کتابون کا بہت زیادہ مطالعہ کیا اور ان کے کلام کو معتزلہ کے کلام مین مخلوط کردیا، امام عبد القاہر بغدادی المتوفی سنہ ۴۲۹ھ لکھتے ہین کہ "وہ عہد شباب مین ثنویہ (دو خدا کے قائل) اور سمنیہ (جو ہر مسئلہ مین ہر دو جانب کے دلائل کے برابر ہونے کے قائل ہین) کے ساتھ رہا اور کسی قدر زیادہ سن ہونے پر وہ ملحد فلسفیون کی صحبت مین رہا پھر ہشام بن حکم رافضی کی بیعت اختیار کی اور اس سے اور ملاحدہ سے ابطال جزء لا یتجزیٰ کا مسئلہ سیکھا اور اس پر طفرہ کی بنیاد ڈالی جو کسی کے وہم وگمان مین بھی نہین گذرا تھا، ثنویہ سے یہ عقیدہ سیکھا کہ جو عدل کا فاعل ہے وہ کبھی ظلم کا فاعل نہین ہوسکتا، ہشام بن الحکم سے اس مسئلہ کی تعلیم پائی کہ رنگ، مزہ، بو اور آواز یہ سب جسم ہین"،

نظام وسیع النظر اور وسیع المشرب ہونے کے ساتھ صرف فلسفۂ ارسطو کا مقلد نہ تھا، اس لئے اُس نے ارسطو کے علاوہ اور حکماء کے اصول ونظریات بھی اختیار کئے مثلاً ہم کو بظاہر نظر آتا ہے کہ دنیا کی تمام مخلوقات رفتہ رفتہ پیدا ہوئی ہین لیکن نظام کہتا ہے کہ "حقیقت مین ایسا نہین ہے آغاز خلقت سے جو کچھ پیدا ہونا تھا وہ دفعۃً"

---

[1] اخبار الحکماء قفطی صفحہ ۱۹۲ [2] اخبار الحکماء ص ۲۱۸

اور کچھ بعد کو پیدا ہوا ہے" لیکن بظاہر یہ بداہتہً غلط معلوم ہوتا ہے، کوئی چیز آج پیدا ہوئی ہے کوئی کل، کوئی پرسوں، اور کوئی اس کے بہت بعد، لیکن نظام اس کے جواب میں کہتا ہے کہ خلق اور ظہور دو مختلف چیزیں ہیں مخلوق تو تمام موجودات کائنات ایک ہی ساتھ ہوئے ہیں البتہ اس کا ظہور بہ ترتیب و بتدریج ہوتا ہے اسی طرح اس کے نظریہ کے مطابق چونکہ رنگ، مزہ، بو اور آواز سب کے سب جسم ہیں اور یہ تمام چیزیں ایک ساتھ ایک ہی جسم میں پائی جاتی ہیں، اس لئے اس کے نزدیک ایک جسم میں ایک ہی وقت میں بہت سے اجسام داخل ہو سکتے ہیں" اور ان دونوں نظریوں کی اصل ہم کو ان قدیم حکماء کے یہاں ملتی ہے جو اصحاب کمون والبروز کے نام سے مشہور ہیں اور ارسطو وغیرہ کے خلاف ان کا نظریہ ہے کہ اگر ہوا پانی اور پانی ہوا ہو جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ متحیل ہو جانے کے بعد ان دونوں عناصر کی حقیقت بدل جاتی ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر عنصر میں آگ، پانی، خاک و باد مخفی طور پر موجود ہوتے ہیں، البتہ ان میں جس عنصر کے اوصاف زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں وہ اسی نام سے موسوم ہو جاتا ہے، پانی میں جب تک پانی کے اوصاف نمایاں طور پر نظر آتے ہیں وہ پانی کہلاتا ہے اور جب اس کے اندر ہوا کا عنصر نمایاں ہو جاتا ہے تو اس کو ہوا کہنے لگتے ہیں، بعینہ اسی طرح تمام انواع ایک ساتھ پیدا ہوئی ہیں البتہ ان کا ظہور مختلف زمانوں میں ایک خاص ترتیب کے ساتھ بتدریج ہوتا ہے اور اس نظریہ کو اس نے اصحاب کمون و ظہور سے لیا ہے، چنانچہ شہرستانی ملل و نحل میں لکھتے ہیں۔

وانما اخذ هذه المقالة من اصحاب	اس نے اس نظریہ کو فلسفیوں میں سے اصحاب
الكمون والظهور من الفلاسفة واكثر	کمون و ظہور سے لیا ہے اور اس کا زیادہ تر
ميله ابدا الى تقرير مذهب الطبيعيين	میلان طبیعین کے مذاہب کے اثبات کی طرف
منهم دون الالهيين	ہے حکمائے الٰہیین کی طرف نہیں ہے۔

امام عبد القاہر بغدادی کتاب الفرق بین الفرق میں لکھتے ہیں کہ "نظام کا یہ قول کہ اجسام میں کمون و ظہور ہوتا ہے اور وہ ایک دوسرے کے اندر رہتے ہیں ان دہریوں کے قول سے زیادہ برا ہے جو کہتے ہیں کہ تمام اعراض

اجسام میں مخفی رہتے ہیں البتہ بعض اعراض کے ظہور و کمون سے ان کے اوصاف متعین کئے جاتے ہیں لیکن ان دونوں کے نظریئے سے اجسام و اعراض کے حدوث کا انکار ہو جاتا ہے کیونکہ ان لوگوں کا دعویٰ یہ ہے کہ تمام اجسام و اعراض ہر حالت میں موجود رہتے ہیں البتہ بعض مخفی رہتے ہیں اور بعض ظاہر ہو جاتے ہیں اس کے ظہور کی حالت میں وہ پیدا نہیں ہوتے اور یہ الحاد و کفر ہے"

نظام کا دوسرا نظریہ یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ برائیوں کے کرنے کی قدرت نہیں رکھتا وہ صرف وہی کام کر سکتا ہے جو اس کے بندوں کے لئے مفید ہو لیکن جو کام ان کے لئے مفید نہ ہو وہ اس کے کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، یہ تو دنیاوی کاموں کا حال ہے آخرت میں بھی وہ دوزخیوں و جنتیوں کے عذاب و ثواب میں کوئی کمی بیشی نہیں کر سکتا" اور اس نظریہ کے متعلق شہرستانی ملل و نحل میں لکھتے ہیں کہ "اس نے اس نظریہ کو قدمائے فلاسفہ سے لیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ایک فیاض شخص کوئی ایسا ذخیرہ جمع نہیں کرتا جس کو وہ خرچ نہ کر سکے اس لئے خدا جس چیز کو پیدا کر دیتا ہے وہی اس کی قدرت میں تھی لیکن اگر اس کے علم و قدرت میں کوئی چیز اس سے زیادہ بہتر اور اس سے زیادہ کامل اس سے زیادہ منظم اور اس سے زیادہ مفید ہوتی تو وہ اس کو ضرور پیدا کرتا" غرض

نظام کے بہت سے نظریات حکمائے قدیم ہی کے نظریات پر مبنی ہیں بلکہ اگر اسلام کے تمام گمراہ فرقوں کے نظریات و خیالات کی جانچ پڑتال کی جائے تو ان میں بہت سے قدیم حکماء کے نظریات و خیالات کی جھلک نظر آئے گی اس لئے اگر مذہبی حیثیت سے قطع نظر کر کے ان نظریات و خیالات کو فلسفیانہ حیثیت سے جمع کیا جائے تو ایک مفصل اسلامی فلسفہ بن جائے گا، قدیم حکماء کے خیالات و نظریات کے قبول کرنے کا ایک سبب یہ تھا کہ ان حکماء کے بعض نظریات اسلامی عقائد کے مطابق تھے مثلاً یونان کے قدیم حکماء میں ذیمقراطیس ایک حکیم تھا جس کا نظریہ یہ تھا کہ اگر جسم کی تقسیم کی جائے تو اخیر میں ایسے اجزاء رہ جاتے ہیں جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی، علامہ جمال الدین قفطی اس کے تذکرہ میں لکھتے ہیں کہ "اس نظریہ کے متعلق اس کی ایک کتاب ہے جس کا ترجمہ پہلے سریانی زبان میں پھر عربی زبان میں کیا گیا"[1] اور ہمارے متکلمین نے اسی نظریہ کو اختیار کیا اور بعد کو یہ فلسفہ و علم کلام

---

[1] اخبار الحکماء ص ۱۴۵۔

کا ایک نہایت اہم مسئلہ بن گیا اور جزء لا یتجزیٰ کے ابطال و اثبات کی ایک طویل بحث پیدا ہو گئی، دوسرے حکماء کے خیالات و نظریات کی طرف متوجہ ہونے کا ایک سبب یہ تھا کہ مسلمانوں میں ابتدا ہی سے ایک گروہ پیدا ہو گیا تھا جو فلسفۂ ارسطو کا مخالف تھا اس لئے قدرتی طور پر اس نے ارسطو کے علاوہ دوسرے حکماء کے نظریات و خیالات اختیار کئے اور اس سلسلے میں اس نے خاص طور پر فیثاغورث کے نظریات کو قبول کیا، چنانچہ علامہ جمال الدین قفطی ان کے حالات میں لکھتے ہیں کہ "یہ یونان کا ایک فلسفی ہے اور اس کا فلسفہ وہی قدیم فلسفہ ہے جس کے اصول و قواعد مستحکم نہیں ہوئے اس کا ایک خاص فرقہ تھا اور اس کے بہت سے شاگرد تھے جو اس سے اس قدیم طبعی فلسفہ کی تعلیم حاصل کرتے تھے جو فیثاغورث ثالیس ملطی اور یونان و مصر کے عام طلبہ کا فلسفہ تھا اور ارسطو کے زمانے سے پہلے سے ایک صدی پیشتر یونان میں رائج تھا اور متاخرین میں بہت سے لوگوں نے فیثاغورث اور اس کے گروہ کے مذہب کے مطابق کتابیں تصنیف کیں اور ان کے ذریعہ سے قدیم طبعی فلسفہ کی حمایت کی، محمد بن زکریا رازی انہی مصنفین میں ہے کیونکہ وہ ارسطو کا سخت مخالف تھا"[1]

یہ تمام کتابیں تو آج نابید ہیں لیکن رسائل اخوان الصفا کے مصنفین نے فیثاغورث کے فلسفہ کو محفوظ کر لیا ہے اور ایک مدت تک مشرق میں انہی رسائل کے ذریعہ سے فلسفہ فیثاغورث کی اشاعت ہوتی رہی لیکن مغرب کے لوگ مدتوں اس فلسفہ سے ناآشنا رہے، یہاں تک کہ مغرب کے ایک حکیم کرمانی المتوفی ۴۵۸ھ نے علمی اغراض سے مشرق کا سفر کیا اور ان رسالوں کو اپنے ساتھ لے گیا اس سے پہلے یہ رسالے اندلس میں نہیں پہنچے تھے[2]

یہ جستہ جستہ معلومات تو اخبار الحکما اور طبقات الاطبا وغیرہ میں ملتے ہیں، لیکن عام طور پر ان تذکرہ نویسوں نے یونان و روم کے حکمائے قدیم کے نظریات و خیالات کا ذکر نہیں کیا ہے اور جہاں کیا ہے وہاں اجمالی اور سرسری طور پر کیا ہے، البتہ علامہ عبد الکریم شہرستانی نے ملل و نحل میں چونکہ تمام فرقوں کے عقائد و خیالات کی تفصیل کی ہے اس لئے اسی سلسلے میں روم و یونان کے حکمائے قدیم کے نظریات و خیالات

[1] اخبار الحکما ص ۱۷۰، [2] طبقات الاطبا جلد دوم ص ۴۰،

بھی بیان کئے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں کہ فلسفہ کے متعلق حکماء میں بے شمار اختلافات ہیں اور ان میں متاخرین نے اکثر مسائل میں قدماء سے اختلاف کیا ہے، قدماء کے تمام مسائل طبعیات اور الہیات تک محدود تھے یعنی وہ صرف خدا کی ذات اور عالم سے بحث کرتے تھے پھر اس پر انہوں نے ریاضیات کا اضافہ کیا، ان سب کے بعد ارسطو نے علم منطق کو ایجاد کیا اور اس کا نام تعلیمات رکھا لیکن اس نے منطق کو قدماء ہی کے کلام سے اخذ کیا تھا ورنہ ان کا فلسفہ قوانین منطق سے خالی نہ تھا،

ان حکماء میں کچھ تو حکمائے ہند یعنی براہمہ ہیں جو نبوت کے قائل نہیں ہیں، کچھ حکمائے عرب ہیں لیکن ان کی تعداد بہت کم ہے، اور ان کا فلسفہ چند حکیمانہ فقروں تک محدود ہے اور یہ لوگ نبوت کے قائل ہیں، کچھ حکمائے روم ہیں اور ان کی مختلف قسمیں ہیں، ایک تو حکمائے قدیم جو فلسفہ کے ستون ہیں، دوسرے حکمائے متاخرین یعنی مشائی، اصحاب الرواق اور اصحاب ارسطو کے نام سے مشہور ہیں، تیسرے حکمائے اسلام یعنی حکمائے عجم، کیونکہ اسلام سے پہلے فلسفہ میں اہل عجم کا کوئی فلسفیانہ نظریہ نہیں تھا بلکہ ان کا تمام تر فلسفہ یا تو نبوت سے یا قدیم مذاہب یا اور تمام مذاہب سے ماخوذ تھا صرف صابئہ نے فلسفہ کو صابئیت سے مخلوط کر دیا تھا،

ان میں سے ہم پہلے روم و یونان کے حکمائے قدیم کے مذاہب کو اسی ترتیب کے ساتھ جو ان کی کتابوں میں مذکور ہے نقل کرتے ہیں اس کے بعد اور تمام حکماء کا ذکر کریں گے کیونکہ اصلی فلسفہ صرف انہیں ہی کا فلسفہ ہے اور دوسرے حکماء ان کے [illegible] دست پروردہ ہیں، اور سات فلسفی یعنی ثالیس ملطی، انکساغورس، انکسیمانس، ابیذقلس، فیثاغورث، سقراط اور افلاطون روم ہی کے مختلف شہروں کے باشندے ہیں، ان کے بعد حکماء کی ایک جماعت یعنی فلوطرخیس، بقراط، دیمقراطیس اور شعراء اور زہاد نے انہی کی تقلید کی ہے،

ان سب کے فلسفہ کے مہمات و مسائل یہ ہیں،

(۱) خداوند تعالیٰ کی توحید،

(۱) خدا کی توحید

(۲) خداوند تعالیٰ کو تمام کائنات کا علم کیونکر حاصل ہوتا ہے ؟

(۳) دنیا کیونکر پیدا ہوئی ؟

(۴) عقل اول کیا ہیں ؟ اور کسقدر ہیں ؟

(۵) قیامت کیا ہے ؟ اور کب آئیگی ؟

یہ لوگ خداوند تعالیٰ کی ذات مین ایک قسم کی حرکت اور ایک قسم کے سکون پر بھی بحث کرتے ہین لیکن متاخرین حکماے اسلام نے ان کے خیالات اور ان کے فلسفہ کو بالکل نظر انداز کردیا ہے، صرف چند جزئی باتون کی طرف جن پر ان کی نگاہ پڑگئی ہے انھون نے تردید کے لئے اشارہ کردیا ہے جس کی تفصیل بہت طویل ہے،

نواے حیات

از جناب یحییٰ اعظمی

جناب یحییٰ اعظمی کا مجموعۂ کلام نوائے حیات جس سے ناظرین معارف اور دوسرے اصحاب ذوق پوری طرح واقف ہین، دوبارہ چھپ گیا ہے، اس ایڈیشن مین بہت سی نئی غزلون اور نظمون کا اضافہ ہے، اور اب یہ مجموعہ پہلے سے زیادہ جامع اور مکمل ہوگیا ہے، اس کے شروع مین مولانا سید سلیمان صاحب ندوی کے قلم سے ایک مبصرانہ مقدمہ اور مولانا ابوالکلام آزاد کی ایک مختصر سی تقریظ ہی، جو بجائے خود قابلِ مطالعہ ہے،

قیمت مجلد :- للعہ

" غیر مجلد :- سہ

"ضبخ"

تصوّرِ وقت

از جناب محمد عزیز حسن مراد آبادی ایم اے،

مادیت تمامتر ظلمت وتاریکی ہے اور روحانیت یکسر نور وتابندگی، انسان اسی نور وظلمت کے مجموعہ سے عبارت ہے، مادیت اور روحانیت کا ایک امتزاج بدیع، اور اس کا مقصد تخلیق مادیت کو ظلمتون کے بجائے روحانیت کے انوار سے تابندہ کرنا اور پوری کائنات مادیت کو ان انوار وتجلیات سے جگمگا دینا ہے، مادیت کی پیدا کردہ تاریکیون مین سب سے پہلی اور سب سے اہم تاریکی زمان ومکان کی قید ہے، اس ایک تاریکی سے اتنی لاتعداد ظلمتین فروغ پاتی ہین کہ ان کا شمار دشوار ہے، یہ مادیت کی ابتدا اور انتہا دونون ہے، انسان کے لئے مادیت خود اسی تعین زمان ومکان کا دوسرا نام ہے کیونکہ انسانی تخیلات اور تصورات مین اس کائنات کی ہر چیز زمان ومکان کے تعین سے وابستہ ہوکر ہی قید ہوسکتی ہے، اس تصور سے علحدہ ہوکر انسان کچھ ادراک کرہی نہین سکتا، اس کے معنی یہ ہین کہ انسان روحانیت مین کتنی ہی بلندی پر پہونچ جائے مگر مادیت سے قطعاً آزاد وبے تعلق ہونا اس وقت تک اس کے بس مین نہین ہے جب تک اس مین حس وادراک موجود ہے، تصور زمان بیشتر حس کا مرہون ہے اس کو ادراک سے کم تعلق ہے، اور تصور مکان کا تعلق حس کی بہ نسبت ادراک سے زیادہ ہے، وقت کا احساس انسان مین اس قدر بڑھا ہوا ہے کہ بعض اوقات اسکی سرحدین ادراک سے اتنی قریب ہوجاتی ہین کہ دونون کے درمیان تمیز کرنا دشوار ہوجاتا ہے لیکن اس احساس کا مدار تمامتر وقت کے تغیرات پر ہی ہے اور ان تغیرات نے انسان کے ذہن مین وقت کا ایک مخصوص تصور قایم کردیا ہے، یہ تصور بھی تمامتر

اسی احساس پر مبنی ہے جس کا ذکر ہو چکا ہے، یہ احساس و تصور انسانی زندگی میں اتنا رچ گیا ہے کہ کسی حالت میں اس کو فنا نہیں کیا جا سکتا لیکن وقت کے تغیرات سے بہت زیادہ بلند اور تغیر پذیر خود انسان کی ہستی ہے اور جس احساس و تصور سے کسی حالت میں آزادی ممکن نہیں ہے اس سے بھی بعض حالات میں انسان بے تعلق ہو جاتا ہے اور دوسرے جذبات اتنے غالب آ جاتے ہیں کہ وہ ہمیں اس تصور سے بہت اونچا پہنچا جاتے ہیں اس حالت کے پیش آنے کا موقع سب سے زیادہ محبت میں ممکن ہے کیونکہ یہ جذبہ اپنی لطافت اور ہمہ گیری کے اعتبار سے تمام دوسرے جذبات سے زیادہ قوی ہوتا ہے اور جب کسی شخص پر یہ جذبہ صحیح حالت میں طاری ہو جاتا ہے تو دوسرے تمام جذبات و احساسات اسی کے تابع ہو کر رہ جاتے ہیں، ان میں وقت کا تصور بھی ہے، محبت میں یہ احساس بھی بہت کچھ اسی جذبہ کا تابع ہو جاتا ہے، عقل و خرد کا تمام عمل محسوسات پر ہوتا ہے اور محسوسات نے انسان کو تعینات کے اتنے لاتعداد پھندوں اور شکنجوں میں پھنسا دیا ہے کہ وہ ان سے باہر کسی دوسرے عالم کے وجود کو تسلیم ہی نہیں کر سکتا، زندگی اور اس کے لوازم عقل و خرد سے کام لینے پر مائل کرتے ہیں اور عقل مادیت کے پیدا کردہ تعینات پر بھروسہ کرتی ہے، اس طرح انسان اس عالم سے ہر لحظہ دور تر ہوتا چلا جاتا ہے جو اس کو روحانیت کے کیف و سرور سے آشنا کر سکے، ہم اسی شکنجہ میں پھنسے ہوئے ہوتے ہیں کہ ہمارے اندر سے ایک نامعلوم قسم کی موج اٹھتی ہے، اس کے سامنے دفعتہً یہ زمین و آسمان، یہ چاند اور سورج، اور روز و شب کے پردے وغیرہ، مادیت کے تمام اعتباری تعینات یکے بعد دیگرے شکست ہونے چلے جاتے ہیں، اس انقلاب کی ابتدا خود ان ہی اعتباری تعینات سے شروع ہوتی ہے مگر وہ موج سیلاب بن کر ان تمام پردوں کو چاک کر ڈالنے کا عزم اور حوصلہ رکھتی ہے اور بالآخر اس مقام تک پہنچا دیتی ہے جس کا کوئی نام اس لئے نہیں رکھا جا سکتا ہے کہ نام خود تعین سے عبارت ہے اور اس مقام کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ بے نام و بے جہت اور ایک "مقام بے مقام" ہے، انسان میں عشق کی کیفیات ان مادی اجزا و عناصر کے ذریعہ ہی سے تحریک میں آتی ہیں، ان احوال کو شکست دینے اور ان سے ماورا پہنچ جانے کے لئے ایک

طویل عرصہ درکار ہوتا ہے، اس کی ایک حیثیت تو یہ ہے کہ تعینات سے ماورا ہونے کی وجہ سے اس کا کوئی نام نہیں ہے دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ مقام ہونے کے باوجود رک رہنے کی جگہ نہیں ہے، یعنی جب تک یہ اعتباری تعینات موجود ہیں ہر قدم پر رک جانا ممکن ہو سکتا ہے مگر جب ان تعینات سے نکل کر رہرو آگے پہنچ جاتا ہے تو پھر منزل کا سوال ہی باقی نہیں رہتا، کیونکہ وہ ایک ایسا مقام ہے جس کا رہرو ہر لحظہ سفر ہی میں رہتا ہے، علامہ اقبال نے ان ہی تعینات کو فنا کر دینے کا مشورہ دیا ہے،

تو ابھی رہ گذر میں ہے قید مقام سے گذر — مصر و حجاز سے گذر پارس و شام سے گذر
جس کا عمل ہے بے غرض اس کی جزا کچھ اور ہے — حور و خیام سے گذر بادہ و جام سے گذر

(بال جبریل)

ان تعینات نے سب سے زیادہ ہماری انسانیت کو نقصان پہنچایا ہے، ان میں الجھ کر ہم اس عمل کے تصور تک سے دور ہو گئے ہیں جس کی جزا حور و قصور اور کوثر و سلسبیل سے زیادہ ہے، اقبال نے یہاں جنت اور اس کے نعائم کو صرف بطور استعارہ پیش کیا ہے ورنہ ان کا مقصود اسی زندگی میں اُس قانون جزا و سزا سے ہے جو ہر لحظہ کار فرما ہے، یہ بالکل وہی چیز ہے جس کو حکیم سنائی نے اپنے مشہور قصیدہ میں اس طرح کہا ہے

ملک شنیدی صفت روم و چین — خیز و بیا ملک سنائی ببین

اور آگے چل کر اس "ملک سنائی" کی تشریح اس طرح کی ہے

رستہ ز ترکیب زمان و مکان — جستہ ز ترتیب شہور و سنین

سنائی نے زمان و مکان کی تمام قیود سے آزادی کا جو تصور پیش کیا ہے وہ تصوف کے اس عقیدہ کا اثر ہے کہ انسانیت کا نصب العین خود زندگی سے افضل تر ہے اور زندگی کا تخیل قیود و تعینات سے ماوراء ہے، انسان مادیت میں پابگل ہونے کے باوجود روحانیت کے وہ مدارج اور فضائل بھی حاصل کر سکتا ہے جہاں ادراک اور احساسات سے مادی عناصر کے پیدا کردہ تمام اثرات فنا ہو جاتے ہیں اور وہ زمان و مکان تک کے قیود سے

بے تعلق ہو جاتے ہیں، اقبال نے اس تصور کو بکثرت پیش کیا ہے لیکن جب انھوں نے زمان و مکان کو سلوک کی راہ سے پرکھنا چاہا تو اس راہ میں ایسے احوال بھی انھیں نظر آئے جب کہ خود زمان و مکان میں تغیر ہوتا چلا جاتا ہے، بال جبریل میں ایک رباعی ہے ،

دل زندہ و بیدار اگر ہو تو بتدریج — بندہ کو عطا کرتے ہیں چشم نگراں اور
احوال و مقامات پہ موقوف ہے سب کچھ — ہر لحظہ ہے سالک کا زمان اور مکان اور

اس رباعی میں صرف اتنا بتانے پر اکتفا کیا گیا ہے کہ زمان و مکان خود سالک کے احوال کی بنا پر متعین ہوتے رہتے ہیں اور ان کے بارہ میں جو عام نظریہ ہے وہ ہرگز صحیح نہیں ہے ،

حکیم سنائی نے اس کو واضح نہیں کیا ہے کہ ان کو اس مرتبہ تک پہنچا دینے والی کیا چیز تھی لیکن شیخ علی حزین نے اپنے ایک شعر میں اس کو واضح کیا ہے ،

دران عالم کہ عشق اُو فردا ردنمی باشد — بیا تو گردنِ بیچے سواد طرۂ شامے

گر حزین یہ نہ بتا سکے کہ عشق کا وہ کون سا مقام ہے جہاں پہنچ کر وقت کا تصور بالکل ختم ہو جاتا ہے . صرف اس مقام کی کیفیت بیان کر دی ہے کہ وہاں تصور زمان و مکان مٹ جاتا ہے لیکن اس کی مزید تشریح ان کے شعر میں نہیں ہے ،

تصوف نے مسلمان متفکرین اور شعراء کے خیالات میں ایک عظیم الشان انقلاب پیدا کر دیا تھا اور خالص فلسفیانہ مسائل میں بھی مذہب اور روحانیت کا دخل پیدا ہو گیا تھا، اسی کا اثر تھا کہ زمان و مکان کے فلسفیانہ تصورات کی وہ صورت پیدا ہو گئی جو سنائی نے بیان کی ہے لیکن ہمیں مغربی شاعری میں بھی ایسے نشانات ملتے ہیں جہاں وقت کے تصور کو فنا کر دیا گیا ہے، انیسویں صدی کا مشہور فلسفی اور حکیم کارلائل "Characteristics" میں کہتا ہے

"وقت اس کے لئے ابدیت میں ضم ہو گیا تھا"

کارلائل وقت کے موجودہ تصور کو صرف اس کے فنا ہو جانے کے خیال کے پیش نظر دیکھتا ہے اسی لئے وقت کا موازنہ ابدیت سے کرتا ہے، جہاں ختم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، گویا وقت کا تصور ہمارے لئے انقلاب کے ساتھ وابستہ ہے اور ہم وقت کو محسوس ہی صرف انقلاب کے ذریعہ سے کرتے ہیں، زیادہ واضح الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ہم دراصل وقت کا کوئی مخصوص تصور خود وقت کی ذات اور ہستی کے متعلق قائم نہیں کر سکتے، کیونکہ ہم صرف اس اثر کو محسوس کرتے ہیں جو اشیا اور احوال پر وقت کا پڑتا ہے، اور اسی کو اپنا تصور زمان قرار دیتے ہیں، کارلائل اسی خیال کے پیش نظر ابدیت یا دوام سے مقابلہ کر رہا ہے، کیونکہ ابدیت (دوام) انقلاب سے پاک ہے اور انقلاب ایک حالت کے فنا ہو جانے اور دوسری کی پیدا ہونے سے عبارت ہے، کارلائل اپنے اس تصور کو ایک دوسری جگہ اس طرح واضح کرتا ہے کہ

"گفتگو وقت سے متعلق ہے اور سکوت ابدیت سے"

یہ گویا اسی پہلے قول کی تشریح ہے، گفتگو جملوں کے ادا کرنے کا نام ہے اور جملے لفظوں سے بنتے ہیں، ایک لفظ انسان شروع کرتا ہے اور پھر ختم کر دیتا ہے، گفتگو کا آغاز و انجام، اور اس کی ابتدا اور انتہا موجود ہے لیکن سکوت کا ہر لمحہ ابدیت کی تصویر ہے جس میں نہ آغاز ہے نہ انجام، نہ ابتدا ہے نہ انتہا، گویا کارلائل وقت اور ابدیت میں جو فرق سمجھتا ہے اس کو اس نے اس مثال کے ذریعہ واضح کیا ہے کیونکہ ہم اس زندگی میں ابدیت کا کوئی تصور قائم ہی نہیں کر سکتے، انسان روز و شب اور امروز و فردا کے تصور سے کسی طرح آزاد نہیں ہو سکتا، وقت کا تصور مختلف احوال و کیفیات میں تبدیل ضرور ہو جاتا ہے مگر اس کو بالکل فنا کر کے ابدیت کا صحیح تصور قائم کر لینا انسان کے لئے نفسیاتی طور پر ناممکن ہے، جن شعراء و متفکرین کے خیالات ہم اس بارہ میں پیش کر رہے ہیں یہ سب تخیل کی پیداوار ہیں اور بس، کارلائل کا ایک ہمعصر شاعر اے، کاؤلے (Abraham Cowley) ایک جگہ کہتا ہے

"نہ کچھ آنے والا ہے نہ کچھ گذرا ہے بلکہ ایک ابدی "اب" ہے جو ہمیشہ موجود ہے،"

کاڈوے نے انسان کے تصور زمان کی تشریح اس دلچسپ انداز میں کی ہے کہ انسان حال کا تعین ماضی اور مستقبل سے کرتا ہے مگر اسکی حالت یہ ہے کہ اس کے لئے نہ حقیقۃً ماضی کا وجود ہے اور نہ مستقبل کا، کیونکہ محسوس کرنے کی طاقت کا نام "احساس" (Feeling) ہے اور ماضی کی کسی خوشگوار یا ناگوار یاد کا احساس اس میں اب موجود نہیں رہ سکتا بلکہ اب اس کو وہ جس طرح محسوس کرتا ہے وہ خود ایک نیا احساس ہے، یہی صورت مستقبل کی ہے، اس کے متعلق انسان کے تصورات اور امیدیں یا خوف وخطر صرف اس کے حال پر اثر انداز ہیں کہ وہ ان کو آج کیسے محسوس کر رہا ہے مگر جب وہ پیش آئیں گے تو احساسات بالکل دوسری نوعیت کے ہوں گے، اس طرح ماضی اور مستقبل کا وجود انسانی احساسات میں بالکل نہیں ہے اور اس اعتبار سے ماضی اور مستقبل ہمارے لئے بالکل بے معنی ہیں لیکن حال کا تخیل خود ان ہی دونوں زمانوں سے متعین ہوتا ہے، کاڈوے وقت کے تصور سے آزادی کو یقیناً محال سمجھتا ہے، اس کے یہاں یہ الفاظ موجود ہیں کہ "ایک ابدی اب ہمیشہ موجود رہتا ہے"؛ اقبال نے بھی یہی بات کہی ہے، بال جبریل میں ایک رباعی ہے،

زمانہ کی یہ گردش جاودانہ — حقیقت ایک ہے باقی فسانہ
کسی نے دوش دیکھا ہے نہ فردا — فقط امروز ہے تیرا زمانہ

[illegible] مقصد [illegible] کو پیش کرنے سے صرف یہ ہے کہ خود کارلائل کے عہد میں ایک دوسرا مفکر ایسا موجود تھا جو [illegible] اس خیال کی تصدیق کرتا ہے کہ انسان کسی حالت میں وقت کے تصور کو بالکل فنا نہیں کر سکتا

کارلائل کا ایک دوسرا ہمعصر ولیم النگھم (William Alingham) بھی ہے جو اس کا ہم خیال ہے وہ کہتا ہے:

"اس کی روح مسعود عالم قدس میں تھی حالانکہ وہ ایک سانس لیتا ہوا انسان تھا، جہاں تک اسکی زندگی کا تعلق ہے وہ وقت کی قلمرو سے باہر تھا"

النگھم کا خیال حکیم سنائیؔ سے بہت قریب ہے کیونکہ وہ بھی روح میں قدوسی تجلیات پیدا ہوجانے کو یہ قرار دیا ہے کہ انسان وقت کی قلمرو سے باہر جا سکتا ہے، یہ ٹھیک وہی تخیل ہے جو تصوف نے اختیار کیا ہے اور جسکی ضروری تشریح سطور بالا میں کی جا چکی ہے،

النگھم نے ان سطروں میں اس کو صاف کرنا چاہا ہے کہ انسان جب تک زندہ ہے وقت کی قلمرو سے باہر نہیں جا سکتا، بالکل اسی طرح جیسے زندگی میں خود زندگی کی قلمرو سے نکل جانا محال ہے، لیکن اس زندگی میں مادیت میں پابگل رہنے کے باوجود انسان اپنے اندر ملکوتی اور قدوسی تجلیات وصفات پیدا کرنے میں ضرور کامیاب ہو سکتا ہے، گویا مادیت بالکل فنا نہیں کی جا سکتی مگر اس خاکدان کو نورانیت سے معمور ضرور کیا جا سکتا ہے اور یہی وہ عالم ہے جہاں وقت کے موجودہ تصورات ختم ہو جاتے ہیں، اس کیفیت کو پیدا کرنے کی تدبیر قدوسی صفات کی جانب پرواز ہے، یہ حالت جب کسی میں پیدا ہو جاتی ہے تو اس کے قدوسی صفت ہونے کی سب سے بڑی اور بین شہادت اس کے لئے یہی ہے کہ وہ اپنے آپ کو وقت کے تصور سے ماورا پاتا ہے اور پھر اس کے آگے جولا ہوتی منازل پرواز میں وہاں تک پہنچنے میں کوئی رکاوٹ باقی نہیں رہتی،

کارلائل اور النگھم کا ہمعصر ہندوستان میں غالب تھا، وہ بھی اس بارہ میں ان دونوں سے متفق ہے مگر یہ فرق ضرور نمایاں ہے کہ ان تینوں کا عہد ہندوستان کے زوال اور انگلستان کے عروج کا زمانہ تھا، ایک غلام بنانے کے لئے بیڑیاں لیکر بڑھ رہا تھا، دوسرا ان میں قید ہو رہا تھا، عروج یافتہ نظام تمدن کی پرواز اوپر پیش کی گئی ہے، زوال آمادہ نظام معاشرت کے خیالات غالب نے پیش کئے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں۔

فردا و دی کا تفرقہ ایک بار مٹ گیا — کل تم گئے کہ ہم پہ قیامت گذر گئی

"قیامت گذر جانا" یہاں دو معنی میں ہے، ایک یہ کہ تکلیف میں وقت بسر ہونا، دوسرے یہ کہ قیامت کے بعد جو کیفیت وقت کی ہوگی وہ بہمہ جہت اسی زندگی میں طاری ہو گئی، غالب نے ایک عالم یاس کی مصوری اسطرح

کی ہے کہ انسان آیندہ کی امیدوں کے سہارے ماضی کی تلخیوں کو بھلا سکتا ہے مگر محبوب جو کل رخصت ہوا تو اب مستقبل کے لئے امید کا کوئی سہارا باقی ہی نہیں رہا، اس وجہ سے اس کے رخصت ہونے کے وقت جو یاس طاری ہوئی ہے وہ مستقل طور پر موجود ہے اور اس طرح "فردا و دی" کے درمیان تمیز کرنے کی کوئی صورت باقی نہیں رہی، اس شعر سے ظاہر ہے کہ غالب کی نظر میں وقت کا تصور صرف اضافی (ے مولا برا ہے ہو گیا ہے) ہے اور اس کی دو حالتیں ہیں ایک امروز و فردا، صبح و شام، روز و شب وغیرہ دوسرے خود انسان کے اندر اختلاف احوال، لیکن غالب پہلی حالت کو دوسری کا تابع سمجھتا ہے کیونکہ محبوب کی رخصت نے خود اس کے احوال میں ایک تبدیلی پیدا کی اور اس کے اثر سے فردا و دی کی تفریق ہی اس کے لئے ختم ہو گئی،

اس شعر میں اگر فردا سے مراد فردائے قیامت لی جائے تو اس کا مفہوم صرف اتنا ہی ہوگا کہ وداع محبوب کا حادثہ عاشق کے لئے قیامت سے کم نہیں تھا جو کچھ فردائے قیامت میں ہونے والا ہے وہ سب تمھاری رخصت کے وقت "کل" ہم پر گذر گیا، لیکن ہم نے سطور بالا میں جس مفہوم کو ترجیح دی ہے اس کی تائید غالب کے دوسرے اشعار سے بھی ہوتی ہے ان کے نزدیک مصیبت کا ایک مقام یہ بھی ہے جہاں انسان کا تصور وقت فنا ہو جاتا ہے، فارسی میں کہتے ہیں :-

نومیدی ما گردش ایام ندارد | روزے کہ سیہ شد سحر و شام ندارد | (غالب)

اس شعر میں واضح الفاظ میں وقت کے تصور کو مٹتا ہوا دکھایا ہے، اس میں بالکل وہی تخیل موجود ہے جو اردو کے شعر میں ہے، مگر فارسی کے شعر میں وہ تخیل زیادہ واضح ہو گیا ہے کہ اب کی یاس و نامرادی کا یہ عالم ہے کہ اگلی قسمت سے مقررہ گردش ایام ہی بالکل ختم ہو گئی ہے اور اس میں اب کسی تغیر کا امکان ہی مٹ گیا ہے، جس طرح روز سیاہ کہ اس میں سحر و شام کی تمیز کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس شعر میں بھی وقت کا تصور اضافی ہے، اس تصور کو ایک اور شعر میں بھی پیش کیا ہے،

در روز تیرہ از شب تارم نماند بیم | چون صبح نیست از چہ شناسم کہ شام چیست | (غالب)

اس شعر میں بھی وقت کا تصور مذکورۂ بالا حیثیات پر قایم کیا گیا ہے، اس میں غالب نے اس تمام تخیل کو تین ضمون میں تقسیم کر دیا ہے،

(۱) وقت کا تصور مبنی ہے تغیر احوال پر جب یہ تغیر باقی نہ رہے تو ہمارا تصور زمان بھی ختم ہو جاتا ہے،

(۲) یہ حالت صرف مصائب میں پیدا ہوتی ہے، راحت و آرام میں اس کا پیدا ہونا ممکن نہیں ہے،

(۳) انسان وقت کے تصور کو وابستۂ حیات سمجھتا ہے مگر زندگی میں وہ لمحات بھی آجاتے ہیں جب وابستگانِ حیات ساتھ چھوڑ دیتے ہیں اور وقت کا تصور تک فنا ہو جاتا ہے،

غالب کا اس مضمون کا ایک اور شعر بھی ہے

چو صبح من ز سیاہی بشام مانند ست | چگویمت کہ ز شب چند رفت یا چند است

اس شعر میں یہ تفصیل موجود ہے کہ حال کا تصور زیادہ تر مستقبل کے تصور پر مبنی اور اس سے وابستہ ہے جب مستقبل تاریک ہو تو حال کا تصور قایم کر لینا ممکن نہیں ہے، یہ غالب کی دقت نظر کا ثبوت ہے کہ اس نے یہ امر واضح کر دیا ہے کہ انسان پر ماضی کا اثر اتنا نہیں ہوتا اس کی خفیف امیدیں مستقبل سے وابستہ رہتی ہیں اور جب یہ امیدیں ٹوٹ جاتی ہیں تو مکمل یاس طاری ہو جاتی ہے اور یہی وہ تاریک مستقبل ہے جس کا تصور حال کو بھی تاریک بنا دیتا ہے،

غالب اور دوسرے مفکرین کے تصورِ وقت میں پہلا فرق یہ ہے کہ اور لوگوں نے اس تصور کی تشریح نہیں کی ہے بلکہ اپنی پرواز تخیل میں صرف وقت کے حدود سے نکل جانے کا ذکر کیا ہے، کارلائل کے یہاں البتہ اس تصور کا ایک تعین نظر آتا ہے مگر وہ بھی داخلی نہیں ہے خارجی ہے کیونکہ وہ وقت کا مقابلہ ابدیت سے کرتا ہے یا گفتگو اور سکوت کے موازنہ سے وقت اور ابدیت کا فرق سمجھانا چاہتا ہے، اور غالب نے اس تصور کے داخلی پہلو کو واضح کیا ہے کہ انسان میں اس تصور کے پیدا ہونے کا سبب احوال اوقات کا تغیر ہے اور یہ تغیر انسان پر مختلف اوقات و احوال میں بالکل مختلف طرح اثر انداز ہوا کرتا ہے اس لئے وقت کا تصور

قائم رکھنے کے لئے انسان کے اپنے احساسات میں ہمواری اور سکون لازمی ہے جب ان میں کوئی غیر معمولی (abnormal) کیفیت پیدا ہو جائے گی تو وقت کے تصور پر ضرور غالب آجائے گی،

علامہ اقبالؒ نے اس تخیل کو نہایت تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے، اور خود وقت کے تصور پر بھی نہایت تفصیلی نظر ڈالی ہے مگر ہم صرف اول الذکر تصور وقت کے متعلق اشعار پیش کریں گے، مثنوی اسرار خودی میں حضرت امام شافعیؒ کے مقولہ "الوقت سیف" پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

اے اسیر دوش و فردا در نگر — در دل خود عالمے دیگر نگر

در گل خود تخم ظلمت کاشتی — وقت را مثل خطے پنداشتی

باز با پیمانۂ لیل و نہار — فکر تو پیمود طول روزگار

پھر چند شعر کے بعد فرماتے ہیں۔

تو کہ از اصل زمان آگہ نۂ — از حیات جاوداں آگہ نۂ

تا کجا در روز و شب باشی اسیر — رمز وقت از "لی مع اللہ" یاد گیر

آخری شعر میں اس مشہور حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے،

لی مع اللہ وقت لا یسعنی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل — میرے لئے اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایک وقت ایسا ہوتا ہے کہ جس میں کسی مقرب فرشتے اور نبی مرسل تک کو رسائی نہیں ہوتی،

اس حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم ہوتا ہے کہ مقربان بارگاہ ایزدی کسی کسی وقت اس مادی دنیا اور اس کے تمام احوال سے ماورا پہنچ جاتے ہیں اور حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمام مخلوقات میں افضل ہیں اور سب سے زیادہ مقرب باری تعالیٰ ہیں اس لئے یہ مرتبہ قرب و وصال سب سے زیادہ کمل حالت میں آپ کو حاصل تھا جس کی شہادت مذکورہ بالا حدیث سے ملتی ہے،

اقبالؒ نے اس حدیث سے اس حالت کی نشان دہی کی ہے جب کہ ذات واجب الوجود سے ان کا وصل ہو جاتا ہے تو تصور کے پیدا کردہ تمام مادی تعینات مٹ جاتے ہیں، عارف رومی نے قیصر روم کے سفیر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی گفتگو نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

از منازلہائے جانش یاد داد — وز سفرہائے روانش یاد داد

وز زمانے کز زمان خالی بدست — وز مقام قدس اجلالی شدست

یعنی حضرت عمرؓ نے اس سفیر کو منازل جان، روح کا سفر اور وہ زمانہ یاد دلایا جب زمانہ وقت سے خالی تھا اور مقام قدس اجلالی کا حال بیان فرمایا، دوسرے شعر میں مولانا نے زمان بے وقت کے ساتھ مقام قدس اجلالی کا ذکر کیا ہے جس سے یہ مقصد ہے کہ زمان بے وقت کا تصور خود وابستہ ہے مقام قدس اجلالی کے ساتھ، اور اس مقام ہی پر پہنچکر وصل روحانی اس حالت و کیفیت کو پا سکتا ہے جس میں وقت کے تصورات موجود نہ ہوں، صبح و شام اور دوش و فردا کے تمام امتیازات اس حالت و مقام میں فنا ہو جاتے ہیں، اس بحث میں حدیث نبویؐ کی اس نوعیت کو ضرور پیش نظر رکھنا چاہئے کہ اس مقام قرب و وصال میں روحانی اور نورانی دونوں قسم کے وسائل و وسائط بالکل ختم کر دیئے گئے ہیں کہ نہ مرسلین درمیان میں آسکتے ہیں نہ ملائکۂ مقربین،

مولانا سعد الدین محمود شبستری گلشن راز میں بہ ضمن سوال یازدہم (متعلق جزو) اسی حالت کی تفسیر میں فرماتے ہیں،

جہان کل است و در ہر طرفۃ العین — عدم گردد و لا یبقی زمانین

اور اس فنائے زمانہ کی تفصیل چند شعر بعد اس طرح فرمائی ہے،

کند ہم نور حق در تو تجلی — ببینی بے جہت حق را تعالیٰ

دو عالم را ہمہ بر ہم زنی تو — ندانم تا چہ مستیہا کنی تو

آگے چل کر کہتے ہیں،

خوشا آندم کہ ما بے خویش باشیم — غنی مطلق و درویش باشیم

نہ دین نہ عقل نہ تقویٰ نہ ادراک فنا و مست و حیران بر سر خاک

بہشت و حور و خلد اینجا نسنجد کہ بیگانہ در آن خلوت نگنجد

انسان کی کل عقل وتمیز اور احساس وادراک اُن روحانی اور نورانی طاقتوں کا مرہون منت ہے جو اس کے اعمال کی نگرانی کرتے ہیں اور اس کو غیر محسوس طریقہ پر مہالک سے بچانے اور مقاصد پر فائز ہونے میں مدد کرتے ہیں، اس کی محسوس ومرئی حالت انبیاء علیہم السلام کے وجود میں نظر آتی ہے، اور ان کی تعلیمات دین ومذہب کے نام سے موسوم اور انسانی عقل کا سرچشمہ ہیں، ان تعلیمات ہی پر عمل کا نام تقویٰ ہے اس سے انسان میں صحیح ادراک پیدا ہوتا ہے اور وہ ملأ اعلیٰ کی ان نورانی طاقتوں کا ہم نوا بن جاتا ہے جو ملائکہ کہلاتے ہیں، مولانا محمود شبستریؒ نے اسی مذکورۂ بالا حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح کی ہے کہ

ع بیگانہ در آن خلوت نگنجد

لیکن یہ کیفیت پیدا کیسے ہو سکتی ہے؟ اسکی تشریح اس شعر میں ہے کہ

خوشا آندم کہ ما بے خویش باشیم غنی مطلق و درویش باشیم

تمام انسانی تعلقات اور اس کی وابستگیاں مادیت کا عکس واثر ہیں، مادیت قید تعین سے کسی حال میں بھی آزاد نہیں ہو سکتی، جب تک یہ تعلقات باقی ہیں مادیت سے وابستگی باقی رہے گی، اس حالت وکیفیت میں پہنچنے کیلئے ضروری ہے کہ انسان کی بے خویشی وبے تعلقی درویشی کی اس منزل تک پہنچ جائے کہ وہ اپنے آپ کو "غنی مطلق" کہہ سکے، دوسرے تعلقات کا کیا ذکر ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو اس عالم میں انبیائے مرسلین اور ملائکہ مقربین تک کے دخل کی نفی فرما رہے ہیں، گویا یہ انسان کی روحانی ترقی کی وہ منزل ہے جہاں وہ وسائل وذرائع تک ناپید ہو جاتے ہیں جن سے انسان خود اپنی انسانیت کی تصدیق اور زندگی کے تعین میں مدد لیتا ہے،

مولانا محمودؒ نے اسکی جو تفصیل فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ جب عشق کی مستی مکمل طور پر طاری ہو جاتی ہے تو دونوں عالم جن کا تصور وادراک انسان کرتا ہے اور جس کو وہ اپنی زندگی کا ثبوت سمجھتا ہے، وہ اسکی آنکھوں کے

سامنے اس طرح مدہم ومبہم ہو کر رہ جاتے ہیں کہ زمان ومکان کی تمام کیفیتیں اور حالتیں بالکل فنا ہو جاتی ہیں

ع عدم گردد ولا یبقیٰ زمانیں

جب تعینات کے یہ تمام پردے چاک ہو چکتے ہیں تب اس پر یہ کیفیت طاری ہوتی ہے کہ ع

ع بہ بینی بے جہت حق را تعالےٰ

سمت وجہت اور وقت وزمان وغیرہ ان تعینات ہی سے وابستہ ہیں جو اس عالم سے ربط رکھتے ہیں، جب اس عالم اور اس کے روابط وتعلقات سے آزادی مل جاتی ہے تو پھر نور حق کی تجلی میں کوئی چیز حائل نہیں رہتی اور یہ تجلیات بے سمت وجہت اور بے وقت وزمان طاری ہونے لگتی ہے، اور یہ کیفیت انسان کو اس قدر گم کر دیتی ہے کہ وہ تصور وتخیل سے بھی بلند واعلیٰ منزل پر فائز ہو جاتا ہے، مولانا کے یہاں مضامین کی ترتیب اس طرح ہے کہ گویا وہ ان تمام احوال کو تجلیات ربانی کا کرشمہ سمجھتے ہیں اور حیات دنیوی کے تمام اجزا اور حیات اخروی کی تمام امیدوں کو یکسر فنا کر دینے کے بعد اس مقام تک رسائی کے قائل ہیں، اس لئے وہ براہ راست عشق کو سامنے لاتے ہیں کہ وہی اس دنیائے تعین اور اس عالم امید وجزا کو برہم کر سکتا ہے، اور عشق کی مستی ہی انسان کو دونوں عالم سے بے نیاز کر کے اس سے بلند وارفع مقامات پر فائز کر سکتی ہے، اسکی مزید تفصیل اقبالؒ کے اشعار کے ذیل میں آگے آتی ہے،

یہ ظاہر ہے کہ اس حالت میں جس کا ذکر مذکورہ حدیث میں موجود ہے، وقت کے تمام تعینات بالکل ختم ہو جاتے ہیں، لیکن وقت خود ختم نہیں ہوتا، انسان نے جس دوش وفردا اور صبح وشام کی تفریق کو وقت کی اصل تصور کر لیا ہے وہ امتیازات غیر حقیقی ہیں اس لئے جب حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم اس حالت میں ہوتے تھے جس کا ذکر اس حدیث میں ہے تو یہ غیر حقیقی تصورات وتعینات باقی نہیں رہتے تھے مگر "وقت" کا لفظ خود حدیث میں موجود ہے اس لئے یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ خود وقت ختم ہو جاتا ہے، اقبالؒ نے ان اشعار میں اسی نکتہ کو حل کیا ہے،

این و آن پیدا است از رفتار وقت — زندگی سریست از اسرار وقت

اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست — وقت جاوید است خور جاوید نیست

عیش و غم عاشور و ہم عیدست وقت — سرِ تابِ ماہ و خورشید است وقت

وقت را مثلِ مکان گسترده — امتیاز دوش و فردا کرده

وقت کی حقیقت ظاہر کرنے کے ساتھ ہی آخری شعر میں ان تصورات پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وقت کی اصلیت کے بارہ میں تمھارے تصورات نے ان کو بھی تصور مکان سے ملا دیا ہے، حالانکہ دونوں میں بہت فرق ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں تصور زمان صرف احساس سے متعلق ہے اور تصور مکان ادراک سے، مگر اقبال صرف اس احساس و ادراک کی تفریق پر ہی اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس سے بہت آگے بڑھ کر فرماتے ہیں کہ ع

"زندگی سریست از اسرار وقت"

وقت کو ان امتیازات میں محدود کر دینے کے بعد انسان نہ صرف خود وقت کی اصل حقیقت تک پہنچنے سے محروم ہو جاتا ہے بلکہ یہ تحدید خود وقت پر بھی ایک بار ہے، حضرت اقبال زمان و مکان کے ایسے تمام تصورات کے باطل ہونے پر دلائل قایم کرتے ہوئے فرماتے ہیں

ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن من — چہ زمان و چہ مکان شوخیٔ افکار من است

زمان و مکان کے یہ تصورات خواہ حقیقی ہوں یا غیر حقیقی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خود انسان اور وقت کے درمیان کیا تعلق ہے، یہ ظاہر ہے کہ انسان وقت کے متعلق صرف وہی تصور قائم کر سکتا ہے جو اس کو محسوس ہوتا ہے، اسی لئے تمام ہستی و نیستی خود ہمارے تاثرات اور احساسات کی مرہون منت ہے، اور وقت کے جس تصور کو اوپر کے اشعار میں باطل قرار دیا تھا اس کو یہاں "شوخیٔ افکار" سے تعبیر کیا ہے، "گلشن راز جدید" میں واجب و ممکن کے وصال پر گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں،

جہانِ طوسی و اقلیدس است این — پئے عقل زمین فرسا بس است این

زمانش ہم مکانش اعتباری است — زمین و آسمانش اعتباری است

اس سے آگے بڑھ کر فرماتے ہیں

ابد را عقل ما ناساز گار است — یکے از گیر و دار او ہزار است

چند شعر بعد ارشاد ہوتا ہے

خرد در لامکان طرحِ مکان بست — چو زنّارے زمان را بر میان بست

زمان را در ضمیر خود ندیدم — مہ و سال و شب و روز آفریدم

ان اشعار میں اس تصور کو پیش کیا گیا ہے جو انسان نے عقل و خرد کی مدد سے قائم کر لیا ہے، یعنی زمان و مکان کے متعلق انسانی تخیلات، اعتباری ہونے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے، اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان عقل ہی سے سوچ سکتا ہے اور انسانی عقل ابدیت کا کوئی تصور قائم کر نہیں سکتی، اس کی حالت تو یہ ہے کہ وہ لامکان کا تصور بھی مکان کے بغیر نہیں کر سکتی،

اقبال نے مثنوی میں جو کچھ کہا ہے وہ وقت کی اصلیت اور حقیقت سے متعلق ہے، اور بعد میں جو کچھ کہا ہے وہ انسانی تصورات کے پیش نظر کہا ہے، ان اشعار میں عقل کے عمل اور ان کے وجود کے اعتباری ہونے کو پیش کیا گیا ہے اور کسی چیز کا اعتباری ہونا صرف ہمارے تخیل و تصور ہی کے مطابق صحیح ہو سکتا ہے، ورنہ اپنی تخلیق کے لحاظ سے اس دنیا کی کوئی چیز بھی اعتباری نہیں، البتہ انسان نے ہزاروں چیزوں کا وجود محض اعتباری بنا لیا ہے کیونکہ ان کے بغیر ان کا ادراک نہیں ہو سکتا تھا، مولانا محمود شبستری گلشن راز میں بہ ضمن سوال ہشتم (دور احوال مخلوق) فرماتے ہیں۔

وجود اندر کمال خویش ساریست — تعینہا امور اعتباری ست

امور اعتباری نیست موجود — عدد بسیار و یک چیز است معدود

یہی حال تصور زمان کا بھی ہے اور اس کو بھی اقبالؒ نے پیش کیا ہے اور عقل کے اس قایم کردہ اعتباری تصور کو عشق کی مدد سے فنا کر دینے کا مشورہ دیا ہے، بالِ جبریل میں فرماتے ہیں،

کھو نہ جا اس سحر و شام میں اے صاحبِ ہوش اک جہاں اور بھی ہے جس میں نہ فردا ہے نہ دوش

ظاہر ہے کہ یہ جہانِ صبح و شام صرف عقل کا پیدا کردہ ہے جسکی تشریح سطورِ بالا میں کی جاچکی ہے وہ عالم جہان دوش و فردا کی تمیز ناپید ہے عالمِ عشق ہے، چنانچہ بالِ جبریل میں ہی فرماتے ہیں:۔

عشق کی ایک جست نے طے کر دیا قصہ تمام اِس زمین و آسمان کو بیکران سمجھا تھا مین

اوپر یہ بتایا جا چکا ہے کہ احساس و ادراک شعور انسانی میں جس چیز کو سب سے پہلے داخل کرتا ہے وہ زمان ومکان کا تصور ہے اور یہی ابتدائی شعور دوسرے لاتعداد احساسات کی بنیاد بن جاتا ہے اور ہمارے لئے کائنات کا تخیل ہی زمان ومکان کے تصور سے وابستہ ہو کر رہ جاتا ہے اور یہ سارا طلسم عقل وخرد کا تعمیر کردہ ہوتا ہے، عشق انسان کو ان حدود وتعینات کو باہر لے جانا چاہتا ہے اور عقل جو اِس جہانِ آسمان و زمین کو بیکران سمجھ رہی تھی اس کے حدود وقیود معلوم ہو جاتے ہیں اور عشق اس عالم میں پہنچاتا ہے جہاں نہ فردا ہے نہ دوش، چنانچہ زبورِ عجم میں فرماتے ہیں:۔

عاشق آنست کہ تعمیر کند عالمِ خویش در نسازد بہ جہانے کہ کرانے دارد

یہ شعر پہلے دونوں شعروں کا مجموعہ ہے، علامہؒ کی نظر میں عشق حدبندی کو قید تصور کرتا ہے اور اس عقل وخرد کے تعمیر کردہ جہان سے باہر نکل جانا چاہتا ہے، عشق کے لئے عقل کے بنائے ہوئے مکان میں رہنا ناممکن ہے وہ اپنا مستقل جہان تعمیر کرنا ضروری سمجھتا ہے، بالِ جبریل کے ساقی نامہ میں فرماتے ہیں:۔

یہ عالم یہ ہنگامۂ رنگ وصوت یہ عالم کہ ہے زیرِ فرمانِ موت
یہ عالم یہ بتخانۂ چشم وگوش جہاں زندگی ہے فقط خورد ونوش
خودی کی یہ ہے منزلِ اولین مسافر یہ تیرا نشیمن نہیں

بڑھے جا یہ کوہ گراں توڑ کر طلسمِ زمان ومکان توڑ کر
خودی شیرِ مولا جہاں اس کا صید زمین اس کی صید آسمان اس کا صید
جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود کہ خالی نہیں ہے ضمیرِ وجود

اقبالؒ نے عشق کا جو تصور پیش کیا ہے اسکی بنیاد فلسفۂ خودی پر ہے اس لئے ان اشعار میں زمان ومکان کے اس طلسم کو توڑنے کے لئے براہِ راست خودی کو پیش کیا ہے کیونکہ اسکی مدد سے تمام تعینات وحدود کو فنا کیا جاسکتا ہے، اس مختصر مقالہ میں نظریۂ خودی پر تفصیلی بحث کرنے کی گنجایش نہیں ہے لیکن گلشنِ رازِ جدید میں "من" (ego) کی بحث میں چند اشعار ایسے آگئے ہیں جن میں انھوں نے خودی کے فلسفہ کے ساتھ تصورِ زمان کا تعلق واضح کر دیا ہے، فرماتے ہیں،

چہ گویم از "من" و از توش و تابش کند اِنّا عَرَضْنَا بے نقابش
فلک را لرزہ بر تن از فرِ او زمان وہم مکان اندر برِ او
نشیمن در دلِ آدم نہادست نصیب مشتِ خاکے اوفتادست
جدا از غیر وہم پیوستۂ غیر گم اندر خویش وہم پیوستۂ غیر
خیال اندر کفِ خاکے چسان است کہ سیرش بے مکان وبے زمان است

انسان اپنے فکر ونظر اور قلب وضمیر کی وسعتوں سے بے خبر ہے اور یہ بے خبری ہی اس کو افلاک کی وسعتوں، رنگ وبو کی دلآویزیوں، مادیت کی صنم پرستیوں اور زمان ومکان کی حدبندیوں میں گم کرتی چلی جاتی ہے" اور ان چیزوں سے اسقدر مرعوب ومتاثر ہوتا چلا جارہا ہے کہ اسکی نظر سے کونین کا وہ سب سے بڑا حسن بالکل پوشیدہ ہو کر رہ گیا ہے جس کی وسعت وپہنائی، عظمت وکبریائی، اور جسکی کشش ودل ربائی کی کوئی حد ونہایت نہیں ہے اور وہ حسن خود انسان کے اندر موجود ہے یہی ہے جس کو "من"، "انا" ego سے تعبیر کیا جاتا ہے اس کی قوتِ تسخیر بے پناہ ہے، ساری کائنات مع اپنی تمام وسعتوں کے اس کے اندر سما سکتی ہے، لیکن

اس ذہن "انا" کا حصول Realization اس منزل کی پہلی شرط ہے، اقبالؒ نے اسی حصول کا نام "خودی" رکھا ہے، اس "خودی" کے حصول کے بہت سے شرائط مین سب سے بڑی شرط "عشق" ہے اور جب اس کا حصول ہو جاتا ہے تو

فلک را لرزہ برتن از فرِ او   زمان وہم مکان اندر برِ اُو

یہ تمام زمین و زمان اور مکان و آسمان اس کے اندر سما جاتے ہین، اور جس طرح ایک مشت خاک کے اندر (جو حد درجہ محدود ہے) "خیال" مع اپنی وسعتون کے موجود ہے اُسی طرح "اُس" کی سیر مکان و زمان کی حدبندیون اور تعینات کو بہت پیچھے چھوڑ دیتی ہے،

مولانا محمود شبستریؒ نے دونون عالم کے فنا کر دینے کو وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے، اقبالؒ فرماتے ہین کہ انسان اس عالم رنگ و بو سے باہر نکل جانے کے بعد ان روحانی عظمتون کو حاصل کر سکتا ہے جو انسانیت کا طرۂ امتیاز ہین، اس امر مین دونون متفق ہین، یہ روحانی سربلندیان صرف عشق ہی کے ذریعہ کرامت ہوتی ہین، مولانا محمودؒ نے اس نوعیت سے نظر ڈالی ہے کہ عشق چونکہ لطیفۂ ذاتی ہے، اس لئے اسکی ترقی ہی سے شخصی ترقی ہو سکتی ہے اور یہ عالم اور اس کے لوازم کسی ذات سے متعلق نہین ہو سکتے اور ان سے وابستگی ترقی مین عارج ہوتی ہے،

اقبالؒ عشق کو لطیفۂ ذاتی کے علاوہ کائنات کی علت العلل اور غایت الغایات بھی قرار دیتے ہین اور اسکی ترقی کو ترقی ذات کے علاوہ کائنات کی فتح کا ذریعہ بھی بتاتے ہین جیسا کہ آخری شعر سے واضح ہوتا ہے، ان دونون کے تصور مین یہ فرق ہے کہ مولانا محمودؒ دونون سے بے نیازی کو روحانی عظمتون کا وسیلہ بتاتے ہین اور اقبالؒ بے نیازی کے بجائے کائنات کو فتح کر لینے کے بعد آگے بڑھنے کا مشورہ دیتے ہین،

مکالمات برکلے

برکلے کی ڈائلاگس کا ترجمہ جس مین مکالمہ کی صورت مین برکلے نے مادیت کا ابطال کیا ہے،

قیمت عہ

کنشالث بلنثیا

از

جناب ابو محفوظ الکریم صاحب معصومی لکچرار مدرسۂ عالیہ کلکتہ

کنشالث عصر حاضر کا بلند پایہ "اسپینی" عرب شناس گذرا ہے، اندلس کی اسلامی تاریخ و ثقافت کا درس و مطالعہ اس کا خاص موضوع تھا جس مین اس کو امتیاز حاصل ہے، اسکی وفات پر نیابۃ التربیۃ والثقافۃ معہد مولای الحسن کے زیر انتظام ایک مجلس تعزیت مین بعض اسپینی و مغربی فضلا نے کنشالث کی علمی خدمات پر مقالات پڑھے، ان کا مجموعہ عربی تلخیص و ترجمہ کے ساتھ دار النشر المغربیۃ واقع تطوان نے ۱۹۵۱ء مین شایع کیا ہے، اس مین استاذ محمد عزیمان مفتش التعلیم الثانوی الاسلامی کا مقالہ عربی دان طبقہ اور خصوصاً تاریخ اندلس سے دلچسپی رکھنے والون کے لئے نہایت مفید و جاذب توجہ ہے، اس مضمون کا ملخص ترجمہ ذیل مین پیش کیا جاتا ہے کہ اس اسپینی مستشرق کی علمی خدمات اور اس کے بعض بنیادی نظریون سے قارئین کو واقفیت حاصل ہو سکے، "معصومی"

پانچ سال کا عرصہ ہوا کہ اسپین کو اپنے مشہور عرب شناس، اسین پلاثیوس[1] سے محروم ہونا پڑا، اور ہماری مجلس تا بین اسین (تطوان) ستمبر ۱۹۴۴ء مین منعقد ہوئی تھی آج کے موقف مین ہمارا اجتماع ایک اور

---

[1] علامہ شکیب ارسلان مرحوم جب اسکوریال گئے تھے تو آسین پلاثیوس سے بھی ملاقات کی تھی اور مشہور اطالوی شاعر دانتے کے متعلق ذکر چھیڑا تھا، اس ملاقات کا مختصر حال الحلل السندسیہ مین دیکھئے (جلد اص ۲۵۹-۲۶۰)

خسارہ کے لئے ہے جو اسپین کے جانشین ضون انجل کنثالث بلنثیا (Don Angel Gonzalez Palencia) کے فقدان سے اسپین کے سلسلۂ تحقیقات کو اٹھانا پڑا، اس عظیم المرتبت محقق نے اپنی زندگی کا معتد بہ حصہ تاریخ اندلس کی خدمت اور اسلامی تہذیب و تمدن کے ان آثار کو اجاگر کرنے میں صرف کیا ہے جو عالمی تمدن پر نقش رہیں گے،

کنثالث کا شمار ان محققین میں ہے جنھون نے اندلس کی گذشتہ تہذیب و ثقافت کا مطالعہ بڑی دقت نظر کے ساتھ کیا اور تاریخ تمدن پر اس کے عام اثرات اور اسپین کی مادی و روحانی زندگی پر اس کی خاص تاثیرات کے متعلق بڑی تحقیق و جستجو سے کام لیا، اسپین کی خاورشناس جماعت تقریباً ایک صدی سے تاریخ اندلس کی خدمت اور عربی تمدن کے درس و مطالعہ میں خلوص، پختگی عزم اور خاموشی کے ساتھ مصروف عمل رہی ہے، اس جماعت نے اصل عربی ماخذون سے بلاواسطہ استفادہ کی غرض سے عربی زبان کی تحصیل کی جانب توجہ کی اور جملہ علوم و فنون کے اصولی و فروعی مباحث کی تحقیق و تفحص میں عربی مؤلفات کو اپنا ماخذ بنایا، عربی مخطوطات کے تحفظ، ان کی تصحیح و تعلیق، نشر و اشاعت اور عربی ماخذون کے لاطینی تراجم سے مقابلے کا کام بڑے اہتمام سے شروع کیا، اس علمی بحث و تحقیق نے اسپین کے عربی تمدن کے بہت سے اہم گوشون کی نقاب کشائی کی جس سے دنیا پر یہ ظاہر ہوگیا کہ عربی تمدن کی مدح سرائی ایک ایسی حقیقت ہے جس کی صداقت علمی تحقیقات کے ذریعہ روز بروز عیان ہوتی جا رہی ہے،

اسپین میں انیسوین صدی کے نصف اول سے ایسے افراد پیدا ہونے لگے جن کی علمی تحقیقات کا شہرہ دور دور تک پہنچ گیا اور ان کو ساری دنیا تاریخ اندلس کے موضوع میں سند ماننے لگی، اسپینی مستشرقین کا درجہ معلوم کرنے کے لئے صرف چند نام کودیرا (Codera) ربیرا (Ribera) اسین (Asin) اور کنثالث بلنثیا کو پیش کر دینا کافی ہے،

کنثالث ۱۸۸۹ء میں صوبہ کونکا (Cuenca) میں پیدا ہوا، ابتدائی تعلیم کسی مذہبی درسگاہ میں

حاصل کرنے کے بعد کلیۃ الفلسفہ والآداب (میڈرڈ یونیورسٹی) میں اعلیٰ تعلیم شروع کی، اسی زمانہ میں عربی زبان کے ماہر استاذ اسین پلاثیوس سے عربی زبان کے مبادیات سے واقفیت پیدا کی، تعلیم ختم کرنے کے بعد ۱۹۱۱ء میں اس کا تعلق قدیم آثار و مخطوطات کے خزانون سے پیدا ہوا، اور سترہ سال قدیم مخطوطات، فرامین، منشورات اور وثائق کے درمیان بسر کئے، ان میں سے دو سال طلیطلہ اور پندرہ سال مجریط (Madrid) کے دار المخطوطات التاریخیۃ الوطنیۃ (Archivo Historico Nacional) میں گذارے، اپنی مخصوص قابلیت، غیر معمولی قوت عمل اور استقلال طبع کی بنا پر ایک عظیم الشان کام کا بیڑا اٹھایا، قدیم تاریخی وثائق کو علمی طور پر مدوّن کیا، انکی فہرستین مرتب کین، ان اوراق سے گوناگون تاریخی مباحث اور وقیع علمی نتائج مستنبط کئے، تاریخی و ادبی مباحث کے علاوہ دوسرے علوم و فنون کے متعلق بھی انہی وثائق سے نہایت قیمتی مواد فراہم کیا، اس عظیم الشان علمی خدمت کے دوران میں کنثالث پر جامعہ مجریط کے دونون اساتذہ ربیرا اور اسین کی خاص توجہ منعطف رہی، اور استاذ ربیرا کے زیر ہدایت ابو الصلت الدانی کی کتاب تقویم الذہن پر اپنا مقالہ "Rectificacion de la mente" مرتب کیا جس کو ۱۹۱۵ء میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے لئے پیش کیا، ڈگری مل جانے کے بعد وہ جامعہ کا استاد مقرر ہوا، اس ملازمت کے بعد بھی اس کا تعلق دار المخطوطات سے قائم رہا، ۱۹۲۷ء میں ربیرا کی جگہ ادب عربی کا صدر مقرر ہوا، ۱۹۳۱ء میں اکادیمیۃ التاریخ[1] کا اور ۱۹۴۰ء میں اکادیمیہ ملکیہ اسپانیویہ کا ممبر منتخب ہوا، غرض اس کی پوری زندگی علمی مشاغل میں گذری، ۳۰/ اکتوبر ۱۹۴۹ء میں یہ عرب شناس ریلینی کار کے ایک حادثہ کا شکار ہوگیا،

کنثالث بلنثیا کی تحقیق کا دائرہ صرف عربون کی تاریخ اور اندلسی ثقافت تک ہی محدود نہیں رہا، وہ صرف مستعرب نہ تھا بلکہ عام ادب و تاریخ کے موضوع میں بھی وہ پختہ محقق مانا جاتا ہے، اسین پلاثیوس نے اکادیمیۃ التاریخ کی طرف سے کنثالث کا خیر مقدم کرتے ہوئے جو الفاظ کہے تھے ان کا خلاصہ یہ ہے کہ کنثالث کے آثار علمی اور اس کے

[1] اس اکیڈمی کی بنیاد ۱۷۳۸ء میں پڑی تھی، یہاں کے قیمتی مخطوطات کا مشاہدہ امیر شکیب ارسلان مرحوم نے مزہ لے لے کر اپنی کتاب الحلل السندسیہ (ص ۳۵۲ - ۳۵۵) میں بیان کیا ہے،

ذیل کے تین وسیع موضوع بحث سے تعلق رکھتے ہیں:۔

(۱) اسپینی ادب کی تاریخ (۲) امریکا کی تاریخ (۳) اندلس کی اسلامی تاریخ، سیاسی، ادبی اور ثقافتی اعتبار سے،

کنثالث کے جملہ قلمی آثار کی تعداد رسائل، مقالات و تالیفات کی شکل میں (۵۰۳) تک پہنچتی ہے اور ان میں سے ہر یادگار اپنے موضوع پر نہایت وقیع سمجھی جاتی ہے، اسپینی ادب کے متعلق اس کی جملہ تحریروں کا شمار مشکل ہے، اسکی تصنیف "الادب الاسبانی" جو پہلی دفعہ آج سے تیس سال قبل شایع ہوئی تھی وہ آج تک اس موضوع کے اہم ماخذوں میں شمار کی جاتی ہے، تاریخ امریکہ کے متعلق اسکی تحریریں علمی دنیا میں مسلّم ہیں، ہم کنثالث بلنثیا کو اسپینی ادب و تاریخ کے ممتاز مورخ، قشتالی زبان کے پختہ کار ادیب اور اسپین و امریکہ کے تاریخی واقعات کے دقیق النظر مبصر ہونے کے اعتبار سے نہیں بلکہ اس اعتبار سے پیش کرنا چاہتے ہیں کہ وہ ایک بلند پایہ عرب شناس تھا، اس لئے اس کے ان ہی آثار و علمی مساعی کے متعلق اپنے خیالات ظاہر کریں گے جن کا تعلق عربی تاریخ و تمدن سے ہے،

سب سے پہلے کنثالث کے اس نظریہ کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے جو اندلس کی اسلامی تاریخ و ثقافت کے متعلق اس کی تحقیقاتوں اور مقالات و تالیفات کا محور ہے، اکادیمیۃ التاریخ کے رکن کی حیثیت سے "اسلام اور مغرب" (El Islam y occidente) کے زیر عنوان خطبہ دیتے ہوئے اپنے نظریہ کی وضاحت اس طرح کی تھی،

"مسیحی فاضل جون اندریس (Juan Andres) ۱۷۸۲ء ماخذوں کی قلت خصوصاً ان کی ندرت کے باوجود اپنی کتاب تقابلی ادب (الادب المقارن Literatura comparada) میں اس کا یقین ظاہر کرتا ہے کہ یورپ میں علمی درس و تحقیق کا رائج طریقہ دراصل عربی ثقافت کی برکت ہے، اور اس دعوے کے ثبوت میں دلیل پیش کرتا ہے کہ راجر بیکن (Roger Bacon) نے "بصریات" کے متعلق جو تحقیقات کی ہیں ان میں ابن الہیثم کی کتاب سے خاص طور پر مدد لی ہے، لیونارڈ ودی پیسا (Leonardo da Pisa) نے عربی

ارقام، الجبرا اور ریاضیات کو اسپین ہی سے یورپ کی درسگاہوں تک پہنچایا، یورپ میں علوم کیمیا کی اشاعت عرب تصانیف ہی کی بدولت ہوئی، یہاں کے مشہور اطباء عربوں کے فیوض و برکات خصوصاً ابو القاسم الزہراوی کی کتابوں سے مستفید ہوئے، اسی طرح ڈیکارٹ کے بعض فلسفیانہ اصول متکلمین اسلام سے ماخوذ ہیں، نیز وہ لاہوتی عقدے جن پر طوماس الاکوینی (Santo Tomas) نے بحث کی ہے، اس سے پہلے عربوں کے یہاں حل شدہ ملتے ہیں، یورپ کی شاعری، عربی شاعری کی تقلید میں نشأت پذیر ہوئی، اسی طرح کے واقعات اور ان کے شواہد بیان کرنے کے بعد اخیر میں کہتا ہے کہ "اگر عربوں کا کارنامہ صرف اسی قدر ہوتا کہ ان کے ذریعہ علوم و فنون کے خزانے یورپ کو ملے تو بھی عرب قوم ہماری ستایش و شکریہ کی مستحق ہوتی،" اس نے اس نظریہ کو کہ دنیا کے تمدن پر عربی تہذیب کا گہرا اثر پڑا ہے، بساط بحث و تحقیق پر پہلی مرتبہ پیش کیا ہے، لیکن اس مسیحی فاضل کے زمانہ میں عربی ماخذ اس طرح رائج نہیں تھے جیسے اب ہیں اس لئے اس کے عہد میں اس موضوع کا دقیق مطالعہ کرنا اور ان کی تاریخ پر عربی ثقافت کے اثرات کا تاریخی و علمی دلائل کی روشنی میں جائزہ لینا ممکن نہ تھا، اب جب کہ اندریس کی کتاب کو منظر عام پر آئے ڈیڑھ صدی سے زیادہ عرصہ گذر چکا ہے، اس موضوع کی تحقیق استوار علمی بنیاد پر کی جا سکتی ہے اور عصر حاضر کے فضلاء کی نگاہ میں اس نے خاص اہمیت حاصل کر لی ہے"،

اس کے بعد کنثالث نے اسی موضوع سے اپنی دلچسپی کا اظہار اور اپنی ایک کتاب تراث الاسلام (El Legado del Islam) کا حوالہ دیا ہے جسمیں اس نے عالم مسیحی پر اسلامی تہذیب و تمدن کے اثرات کا محققانہ جائزہ لیا ہے، اس کا خطبہ "اسلام اور مغرب" اسی کتاب کا خلاصہ ہے، افسوس ہے کہ یہ کتاب اب تک شایع نہیں ہوئی، حالانکہ یہی اس کی ان تمام بحثوں اور تحقیقاتوں کا جوہر و خلاصہ ہے جن کا تعلق عربی تاریخ و تمدن سے ہے، اسکی دوسری کتابیں جو شایع ہو چکی ہیں ان سب کا تعلق کسی نہ کسی جہت سے اسی کتاب سے ہے، اس لئے کہ تراث الاسلام کا موضوع اتنا وسیع و ہمہ گیر ہے کہ اس کو قدیم عربی وثائق کے مطالعہ، ان سے استفادہ، مخطوطات کی اشاعت، عربی تاریخ و ادب کے مطالعہ، عرب و مسیحی ثقافتوں کے درمیان ربط و علاقہ کی جستجو، دونوں کے نقطۂ اتصال

کی تعیین نیز یہ تحدید کہ مغربی تمدن کس حد تک عرب کلچر سے متاثر ہوا، ان تمام نقاط بحث سے ناقابل انقطاع ربط و تعلق ہے، کنتالث نے اس موضوع کے تمام گوشوں کو جس کا مختصر خلاصہ کتاب تراث الاسلام میں بھی ہے اپنی دوسری تصنیفات میں پھیلایا ہے، اسکی ان تالیفات کا مختصر حال ذیل میں پیش کیا جاتا ہے،

۱ - اس نے بعض عربی اور عجمی (aljamiado) مخطوطات کی فہرست مرتب کی، جو خرالذکر جن کی زبان اسپینی ہے لیکن حروف عربی ہیں، ان کا ذخیرہ طلیطلہ اور مجریط میں محفوظ ہے،

۲ - ابن الابار کی کتاب التکملہ جسے کودرا Codera نے شائع کیا تھا، کنتالث نے الارکون (Alarcon) کی شرکت سے اس کا ذیل شائع کیا،

۳ - ابو الصلت الدانی کی کتاب تقویم الذہن کو اسپینی ترجمہ و محققانہ مقدمہ کے ساتھ شائع کیا جس میں مصنف کتاب کی زندگی، اس کی دوسری تالیفات، فلسفہ اسلام میں اسکی کتاب تقویم کی اہمیت وغیرہ پر محققانہ بحث کی ہے، اس کتاب کے اخیر میں عربی مصطلحات اور ان کے بالمقابل اسپینی یونانی یا لاطینی اصطلاحات کی ایک قیمتی فہرست بھی مرتب کی ہے، ترجمہ کے حواشی میں ارسطو کی کتاب کی اصل لاطینی بھی شامل کر دی ہے تاکہ الدانی اور ارسطو کے اقوال میں تقابل آسان ہو جائے،

۴ - فارابی کی کتاب احصاء العلوم جس کا اصل مخطوط اسکوریال میں محفوظ ہے اس کو اسپینی ترجمہ کے ساتھ (Catalogo de las Ciencias Alfarabi) شائع کیا اور حواشی پر اس کتاب کا قدیم لاطینی ترجمہ بھی درج کر دیا ہے،

۵ - اسپین کے اسلامی عہد کی مختصر و جامع تاریخ Historia de la Espana musulmana لکھی جس میں اندلس کی تاریخ اسکی اسلامی فتح کی ابتداء سے لیکر سقوط غرناطہ اور سولہویں صدی مسیحی کے حوادث تک بیان کرنے کے بعد یہاں کی اسلامی تہذیب و مدنیت سے بحث کی گئی ہے اور اجتماعی طبقات، نظام سیاست، ذہنی رجحانات، اقتصادی حالات، رسوم و عادات، فنی و ثقافتی سرگرمیوں پر روشنی ڈالی گئی ہے، اس کتاب کی آخری فصل میں اسلامی و مسیحی تمدن کے جو اثرات ایک دوسرے پر پڑے ہیں ان کا علمی جائزہ لیا گیا ہے،

۶ - اندلس کے عربی ادب کی تاریخ میں ایک مختصر و جامع تصنیف - Historica de

La Literatura arabigo Espanola لکھی ہے جو اندلس کی ادبی و ثقافتی تاریخ کی حیثیت سے نہایت اہم ماخذ ہے، یہ کتاب نظم، نثر، نحو، تاریخ، جغرافیہ، سفرنامے، فلسفہ، کلام، تفسیر، حدیث، فقہ اور علوم ریاضیات، ہیئت، فلکیات، طب، نباتات وغیرہ مختلف علوم کی تاریخ اور اسلامی عہد کے اکابر ائمہ فن کے مختصر تراجم پر مشتمل ہے، ایک فصل یہود، مسیحی اور اندلس کے موزارابس mozarabes وغیرہ غیر مسلم قوموں کے عربی ادبیات پر مشتمل ہے، ایک اور فصل ادب عجمی یعنی (Literatura Aljamiada) ان ادبیات پر ہے جن کی زبان تو اسپینی ہے لیکن حروف عربی ہیں، کتاب کی آخری فصل میں یورپ پر اندلسی ثقافت کے اثرات سے بحث کرتے ہوئے ہر شعبہ علم و فن میں ان کی نشان دہی کی گئی ہے،

۷ - کنتالث کا زبردست علمی کارنامہ اسکی کتاب مستعربۃ طلیطلۃ فی القرنین الثانی عشر والثالث عشر (Los Mozarabes de Toledo en los Siglos XII y XIII) ہے، یہ کتاب چار ضخیم جلدوں میں ۰۰۰، ۱ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے، طلیطلہ کے سب سے بڑے کنیسہ (الکندرال) اور دوسرے عبادت خانوں میں ایک بڑا ذخیرہ وہاں کے موزارابس کے معاملات مثلاً بیع و شراء، ہبہ و قضایا وغیرہ سے متعلق دستاویزوں کا ہے جو عربی زبان میں گیارہویں صدی اور تیرہویں صدی مسیحی کے درمیان لکھی گئی تھیں، کنتالث نے طلیطلہ

لے طلیطلہ پر عربوں کا تسلط تقریباً چار صدی تک (۷۱۲ء - ۱۰۸۵ء) قائم رہا، اس عرصہ میں یہاں کے باشندوں پر عربی ثقافت کا اس قدر گہرا اثر پڑا کہ طلیطلہ پر عیسائی تسلط قائم ہو جانے کے بعد بھی تقریباً دو صدی تک ان کی تحریر و تقریر میں عربی زبان مستعمل رہی، بلکہ ان کی مذہبی عبادتیں (طقوس کنیسہ) بھی عربی ہی میں ہوتی تھیں، اندلس کے ان عیسائی باشندوں پر موزارابس کا اطلاق ہوتا تھا، یہ لفظ در اصل مستعرب کی تحریف ہے، عرب مسیحی امتزاج کے عجیب و غریب مظاہر اندلس کی تاریخ میں نظر آتے ہیں، کنتالث کی کتاب کا تعلق صرف طلیطلہ کے موزارابس سے ہے، یہ کتاب ۱۹۲۶ء سے ۱۹۳۰ء تک چار جلدوں میں شائع ہوئی، علامہ شکیب ارسلان نے اسی کتاب سے بعض اجزاء الحلل السندسیہ (جلد اول ۳۶۶-۴۰۴) میں نقل کئے ہیں،

اور میڈرڈ کے کتب خانوں اور کنیسوں سے ان دستاویزوں کی نقلیں حاصل کی ہیں اور (۱۱۷۵) دستاویزوں کو اسپینی ترجمہ کے ساتھ یکجا مرتب کر کے شایع کیا ہے، ان دستاویزوں سے حیرت انگیز معلومات کا انکشاف ہوتا ہے، ان کا تعلق صرف ان ہی مسیحیوں کے معاملات سے نہیں ہے جو اسلامی غلبہ و تسلط کے زمانہ سے طلیطلہ میں آباد چلے آئے تھے بلکہ وہ فاتحین جو الفانسو سادس کے ہمراہ یہاں آئے ان کی اولاد و احفاد کے وثیقہ نامے بھی عربی زبان میں ملتے ہیں، جس سے یہ حقیقت آشکارا ہوتی ہے کہ اندلس کے "موزاراب" کے عادات و اطوار اور معاشرت میں عرب کلچر کا اتنا اثر تھا کہ نہ صرف تنہا ان کے آثار باقیہ میں اسکی نشانیاں نظر آتی ہیں بلکہ فاتح عیسائیوں پر بھی طلیطلی مستعربین کی قربت و جوار کے ذریعہ عربی ثقافت کا عمیق اثر ہوا، اور عجیب بات یہ ہے کہ ان میں سے بہتیرے عیسائی کنیسہ کے نام اوقاف کے متعلق لکھے گئے ہیں جن پر بیشوایان مسیحیت کے دستخط و مہرین موجود ہیں، ان کی تحریر کا طریقہ اسلامی فقہ کی وثیقہ نویسی کے طرز پر ہے، چنانچہ ان کی ابتدا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے ہوتی ہے، کنشالث کی حیرت کی انتہا اس سوال پر ہوتی ہے کہ اسپین کے ان مسیحی باشندوں کو جو مسیحی حکومت کے سایہ میں زندگی بسر کر رہے تھے آخر کن اسباب و حالات نے مجبور کیا کہ وہ عربی زبان و لغت سے صدیوں نسلاً بعد نسل وابستہ رہے؟

ان وثائق کی اشاعت کا ایک بڑا علمی فائدہ یہ ہے کہ ہم ان کی روشنی میں اسلامی ثقافت کے ان نقوش کا صحیح جائزہ لے سکتے ہیں جو اسپین کے "موزاراب" یعنی عرب نما عیسائیوں کے ہر شعبۂ حیات میں ابھرے نظر آتے ہیں، مجموعہ وثائق کی ترتیب اور ان سے نتائج کے استنباط میں کنشالث کی علمی مہارت ظاہر ہوتی ہے، اس نے ان وثیقوں کی زبانی بارہویں اور تیرہویں صدی مسیحی کے طلیطلہ کی صحیح تصویر علمی دنیا کے سامنے پیش کی ہے؟ اس مجموعہ کا ایک حصہ طلیطلہ کی شاہراہوں، ان کے محلات، باشندوں کی قومیت، ان کی زبان و طرز معاشرت، تنظیمی و تعلیمی نظام و دفاتر اور صنعت و حرفت کے مفصل بیان میں ہے،

۹۔ بارہویں صدی مسیحی کی تاریخ میں طلیطلہ کو اس لحاظ سے کہ وہ اسلامی و مسیحی ثقافتوں کے درمیان

نقطۂ اتصال بنا تھا خاص اہمیت حاصل ہے، اسلامی علوم و فنون کو عربی زبان سے لاطینی میں منتقل کرنے کا کام یہین بڑے پیمانہ پر شروع کیا گیا تھا چنانچہ یہاں کا دار الترجمہ Escuela de Traductores de Toledo تاریخ تمدن میں خاص شہرت رکھتا ہے اس علمی حرکت کا محرک اول طلیطلہ کا مشہور مطران فون ریمونڈ (Don Raimundo) تھا، کنشالث نے اس علمی حرکت پر بھی قلم فرسائی کی ہے اور مطران ریمونڈ کے حالات میں ایک کتاب لکھی ہے جس میں عربی کتابوں کے لاطینی تراجم پر مفصل بحث کی گئی ہے اور ان کتابوں کے مؤلفین، مترجمین اور ترجمہ کی قدر و قیمت پر روشنی ڈالتے ہوئے کنشالث نے ان اثرات کی تحقیقات کی ہے جو ان تراجم کے ذریعہ یورپ کے علوم و فنون پر مترتب ہوئے اور وہ عمیق مطالعہ کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ گو عربوں کا سیاسی اقتدار اب زائل ہو گیا لیکن ان کی ثقافت کے پائدار نقوش دنیا کے افکار و خیالات پر اب بھی نمایاں ہیں، کنشالث نے عربی درس و مطالعہ کے سلسلہ میں جو تحقیقات پیش کی ہیں یہ ان کا اجمالی خاکہ ہے اس کے قلم سے اس موضوع میں بعض طویل و مختصر تالیفات نکلی ہیں ان سب پر بحث کرنے کی گنجایش نہیں ہے،

قائم چاندپوری

کا

غیر مطبوعہ کلام

از جناب محمد علی خان صاحب اثر رامپوری

(۳)

مثنوی متعلق "ھولی" کل ۴۲ شعر

دلا آج سچ کہہ تو اب ہے کیا سبب | کہ جون غنچہ ہر دل ہے محو طرب
نہین آج عالم ہے مستی کی دور | کہ جون غنچہ اُبلے دلون سے سرور
زبس اہلِ عالم ہین محو شراب | ہے ممنوع اس دور مین صرف آب
ہے مستی سے یہ حال عالم تباہ | کہ مُلّا نے گم کی ہے مسجد کی راہ
جو اب دید کی راہ سے آئے ہے | دبے پاؤن قاضی نکل جائے ہے
بہم رند و زاہد ہے آشام ہین | مگر یہ کہ ہولی کے ایام ہین
دفون کا زبس شور ہے ہر طرف | ہر اک کان باجے ہے مانند دف
ستارون نے ہر سمت کھینچی کہ صف | بغل مین لیے ماہ پھرتا ہے دف
جہان گھر سے باہر ہو مہر منیر | ملے صبح چہرے کو اس کے عبیر

نہ مشرق کا گوشہ شفق سے ہے لال | ہے جھولے مین افلاک کے یہ گلال
جسے چرخ و انجم کہیں ہین عوام | ہے اک خوان پُر قمقمون سے تمام
زبس ہر گلی مین ہے لڑکون کا شور | ہے کیچڑ مین ہر راہ رَو شور بور
لیے ہاتھ پچکاریان خوب رو | رکھے ہین ہر اک سمت چندین غلو
کسی پہ کوئی چھپکے چھینکے ہے رنگ | کوئی قمقمون سے ہے سرگرم جنگ
نگاہین کسو کی ہین سرگرم جوش | ہے ابرو سے کوئی اشارت فروش
زبس رنگ کی ہر طرف مار ہے | جہان یکقلم زعفران زار ہے
الٰہی ہے جب تک کہ یہ شور و شر | ہو عالم مین ہولی سے باقی اثر

کنور کے سبب چاندپور مین تمام
رہے برج کی سی سدا دھوم دھام

قصائد

قصیدہ نعت سرور لولاک کل ۲۷ شعر

ہے اس طریق سے تجھ سے جہان کا ربط و نظام | ہو ساتھ شخص کے سایہ کو جس طرح سے قیام
بسانِ شمع نہ سایہ تھا اس لیے تیرا | کہ خلق ہووے گی سایہ مین تیرے روز قیام
مین تیرے رخش کی جلدی کی کیا کرون تقریر | کہ جس کی سیر سے عاجز ہے سرعت اوہام
جو مہر و ماہ ہون اس کی رکاب مین بالفرض | تو یہ سریع ہو سرعت مین گردشِ ایام
کہ بسکہ جلد گذر جائے دورہ شب روز | تمیز ہووے نہ وقت سحر سے موسم شام
شہا ہے شہد سے شیرین کلام منہ کا ترے | بہ مین لطف عذوبت کلامی خدام

کب اس طرح ہیں لکھی یاں رباعیات غزل — کہ تر ہوئے نہ خجالت سے سعدی و خیام

کہاں فلک نے لیا امتحان قلم کا مرے — کہ میں دیا نہ عطارد کو دس جگہ الزام

پر اس تفاخر پہ جاہیے مجھکو کیا حاصل — جو دشمنی میں ہے میری یہ چرخ نافرجام

شب سیاہ ہیں زورق شکستہ، بادیہ تند — ہے آگے قلزم و پیچھے نہنگ خون آشام

جو ایسے وقت میں تو ہی نہ دستگیر ہو تو — امید کس سے رکھے یا دری کی پھر غلام

بس اب اس ہرزہ سرائی سے باز آ قائم

ادب ضرور ہے قائم یہ ہے ادب کا مقام

قصیدہ منقبت حضرت امیر المومنین مولینا علیؑ کل ۱۴ شعر

میں کیا کیا تھا تیرا اے سپہر کج رفتار — کہ یاں تلک تو ہوا میرے درپے آزار

جو چند کس تھے موافق مری طبیعت کے — بہر نمط مرے کٹتے تھے اُن میں لیل و نہار

بہر طریق مرا وقت خوش گذرتا تھا — بھلے برے سے زمانے کے کچھ نہ تھا سروکار

لے آیا واں سے مجھے اب تو اس مصیبت میں — کہ یاں نہ مونس و ہمدم نہ یار نے غمخوار

خوشا وہ عہد کہ روتا ہوں یاد میں جس کی — زہے وہ وقت کہ جس کا ہو درمیاں تذکار

کدھر وہ ساقی و مے اب کہاں وہ جوش بہار — کہ توڑتا تھا میں غنچہ خون دل سے خمار

ہے چرخ کون کہ جس سے طلب کروں امداد — وہ شخص ہووے جو مداح حیدر کرار

ہے جس کے روضے کی کرسی کو یاں تلک رفعت — کہ جھک کے عرش کے نیچے کو جائے واں زوار

زہے وہ شان کہ میزان عدل میں جسکی — ہے برگ کاہ کا رتبہ برابر کہسار

بجائے دام اگر ہو عدو کے تن پہ زرہ — پئے قتال ہو جب رخش پہ تو اپنے سوار

زہے وہ رخش سبک رو کہ کم بسان حباب — نہ ڈوبیں عرصۂ دریا سے گر کرے تو گذار

وہ شعلہ تاز ہو اتنا کہ جو گرم سرعت ہو — تو پل کے مارتے اڑ جائے جیسے برق و شرار

جو چاہے کوئی مصور کہ خوب اسکی شبیہ — برائے تازگی چشم کھینچے نقش و نگار

تو تازیانہ سمجھ کر قلم کی گردش کو — کرے نہ صفحۂ کاغذ پہ اس کی شکل قرار

غرض نہ ہوئے تری مدح مجھ سے یا شہ دیں — پر اپنے حال کا منظور تھا مجھے اظہار

یہ کب تلک ہو کہ صحبت میں غیر جنسوں کی — بسر کروں میں غریبانہ اپنے لیل و نہار

ترے کرم سے یہ امیدوار ہوں میں کہ پھر — وہی ہوں یار، وہی زمزمہ، وہی ہو دیار

بس اب خموش ہو قائم کہ غیر عرض دعا

ہے اس مقام پہ اظہار حال کیا درکار

قصیدہ بہ مدح نواب وزیر ۹۵ شعر

یک جہان بادہ کشی سے ہی مری توبہ پذیر — اپنے عصیاں میں ہے مغفرت جسم غفیر

زخم دل کے ہیں طرح گل کے نہایت تازہ — آہ اے مرغ چمن دے نہ ہمیں یاد صفیر

مژدہ محرومی طالع کو، کہ یوسف میرا — ہو چکا خواہش کنعان و غم مصر میں پیر

مرتے مرتے بھی نہ یاں شکل رہائی دیکھی — آہ اس زلف میں کس وقت ہوا تھا میں اسیر

گر یہی شکل ہے اس دل کی تو کب تک یہ صبر — ایک دن میں د در دولت نواب وزیر

رو جدھر کیجیے اک آفت نو دست عجیب — جس طرف جائیے اک تازہ بلا دامنگیر

جو کہوں حق میں ترے اس سے ہے آگے تری قدر — اے امیر ابن امیر ابن امیر ابن امیر

قائم اب بسکہ ہے یاں حد ادب فرد طویل — کر دعائیہ پہ اس بات کی وسعت کو قصیر

قصیدہ بہ مدح نواب محمد یار خان، ۱۱ اشعار

محمد یار خان شمشیر تیری   کرے گردوں کو یک ضربت سے دو نیم

خداوندا میں ہوں وہ جوہر پاک   ملائک پر ہے واجب جس کی تکریم

کروں سجدہ نہ مسجد میں زنہار   نہ تا محراب خم ہو بہر تعظیم

نہ ہو ایسا کہ بعد از چند ایام   گردوں رتبے سے جوں پارینہ تقویم

قصیدہ بہ مدح نواب بعض اشعار

ہے نفع اپنی جنس سے زیر فلک محال   کھولے گرہ نجوم کی کب ناخن ہلال

کیا اعتماد جاہ پہ اس دہر کی کہ ہر   پہنچے ہے جب عروج کو ہو موسم زوال

ناسازی ہوا فلک نیلگوں سے دیکھ   ہے روئے گل طپانچۂ باد صبا سے لال

قصیدہ بہ مدح عنایت خان پسر حافظ رحمت خان

کیا ہے جب سے تری معدلت نے جگ میں ظہور   ہے چار دانگ جہان امن و عیش سے معمور

تو ہے وہ مایۂ احسان کہ جود نے تیرے   نشان فقر کیا صفحۂ زمانہ سے دور

یقین ہے خلق سلیمان نظیر سے یہ مجھے   کہ دیکھے بہ چشم عنایت سبھی سوئے تحفۂ مور

بجا ہے نام مبارک ترا عنایت خان   کہ نسبت تری ہے عنایت جہان پہ موفور

قصیدہ بہ مدح شجاعت جنگ کل ۱۳ شعر

منت ترے امر پہ رکھے ہے نظر   ہے اگر یاں قضا و گر ہے قدر

کیوں نہ کہیے تجھے شجاعت جنگ   ہے شجاعت تری جہان میں نشر

لکھیے تیری ثنا، تو جوں رگ گل   ہوئے بالیدہ ہر خط مسطر

باغ میں بید کانپتا ہے سدا   خوں میں کپڑوں پہ گل کے کرکے نظر

کہ مبادا کوئی کرے نہ گمان   برگ سے لے رہا تھا یہ خنجر

قصیدہ بہ مدح میر بخشی ہند کل ۱۰ شعر

سحر کہ پرورش گریہ پہ تھی دل کی نگاہ   کرے تھی موج نفس ہر قدم لہو میں شناہ

یہ کب تلک ہو کہ مانند مردمک انسان   کرے ہیں کاسے یہ غیروں کے اپنی چشم سیاہ

یہ کون شومی ایام ہے کہ مہر صفت   کروں میں نور نظر خاکروب ہر درگاہ

کیا نہ سجدہ میں مسجد میں از پے تعظیم   ہوا نہ قامت محراب جب تلک کہ دوتاہ

قصیدہ تہنیت عید قربان ۴۴ شعر

صباح عید تھا از بس فیوض چرخ عموم   زمین کے ذروں نے حاصل کیا تھا نور نجوم

بس اب نہ طول دے قائم سخن کو غیر دعا   کہ تراژ خائی سے بہتر ہیں اب لب مختوم

جہان کی ہوئے سعادت ترے نصیب مدام   بفضل حضرت بیچون و قادر و قیوم

مولانا حسرت موہانی مرحوم نے صرف ایک قصیدہ دیوان قائم مطبوعہ ضمیمہ اردوئے معلی ۱۹۰۷ء مین شائع کیا ہے، جس کا پہلا شعر یہ ہے۔

تا مائل بیداد تری تیغ جفا ہے   جو زخم کھلا تن پہ سو وہ دست دعا ہے

اس لیے اس کے شعر نہیں لکھے گئے، مطبوعہ قصیدہ کے اشعار کی تعداد ۲۳ ہے، کلیات رامپور مین ۴۳ شعر درج ہین،

مخمس بزبانِ فارسی، ۶ بند

تا بکے ضبط کنم آتش پنہانے را تا کجا آب زنم سینۂ سوزانے را
بیش ازین تاب ندارم غم ہجرانے را ساز آباد خدایا دل ویرانے را
یا مدہ مہر بتان ہیچ مسلمانے را

مسدس ترکیب بند، ۴ بند

وے دن گئے کہ اپنی طبیعت تھی جب بحال ہر تازہ گل سے کرتی تھی جوشش باتصال
اب سیرِ گلستان ہے بغرض جان کا وبال سمجھا جو کچھ کہ تو نے سو تیرا ہے یہ خیال
مارا ہوائے گلشن و باغے نماندہ است
اے بوے گل برو کہ دماغے نماندہ است

مخمس دیگر

مین یک عمر اتھا مین یونہی زندگی گنوائی پہ جو اتنا تھی اس کی سو وہ مطلقاً نہ پائی
ہر یہ جی مین اب کہ جیسے کوئی دن بے ریائی صفہارہ قلندر سزد ار بمن نمائی
کہ دراز و دور دیدم رہ و رسم پارسائی

مسدس

آہ وہ ہمدرد ہے اپنا کدھر حال پہ اپنے جو کرے ٹک نظر
دیکھ مین ہون کس طرح اس گل بن سے دور خاک بسر مثل نسیم سحر
دل تھا سو پہلے ہی ہوا صرف اشک چشم تھی سو گریہ کے کی مین نذر[1]

---

[1] نذر کی ذال ساکن ہو، غالباً عام بول چال کے لحاظ سے زبر دیا گیا ہے۔

ضعف سے اس مرتبہ گم ہون کہ صبح غیرون سے پوچھون ہمدمین اپنی خبر
باز ہوائے چمنم آرزوست
جلوۂ سرو سمنم آرزوست

مخمس بر غزل حضرت امیر خسروؒ، ۵ بند

جو بھی ہون قائم مین اپنے واسطے ہون نیک بد کیا مناسب یہ کہ ہر اک سے کرون ہر وقت کد
اس مین کچھ کہتا نہیں مین گو کہ از روے حسد خلق می گوید کہ خسرو بت پرستی می کند
آرے آرے می کنم با خلق و عالم کار نیست

چند منتخب رُباعیان، کل ۵۹ شعر

(۱) اے وہ کہ اساسِ قصرِ ہستی تو ہے ہم بادہ صفت ہین، آب و مستی تو ہے
دن رات ترے بغیر کیونکر پھیلے اپنے تو اجاڑ گھر کی بستی تو ہے

(۲) نادان ہین جو مرنے کی حذر کرتے ہین اس قصۂ ناگزیر سے ڈرتے ہین
یہ علم رہا جو ساتھ اپنے قائم لکھ دینگے تجھے کہ مردیوں مرتے ہین

(۳) پانی ہو دلا جو مُل نہین ہو سکتا یعنی جز ہو جو کل نہیں ہو سکتا
شعلۂ چراغ کا ہے غنچے سے شبیہ گل ہوئے ہے گو وہ گل نہین ہو سکتا

(۴) یان بسکہ خلاف ہی ہر اک فہم کی راہ ہر ایک کسی کا ہے کسی کا دلخواہ
مجبور ہین بیچارے سب اس صورت مین تقصیرِ سنی کی نہ شیعہ کا گناہ

(۵) کہتا مین نہین کہ مطلق اے دوست نہ چل لیکن ہے ہر اک گام پہ صد نوع خلل
اتنا رہے ملحوظ کہ قرآن کے بیچ چیونٹی کو کہا ہے حق تعالیٰ نے نمل

۶ جس کام پہ کچھ خلل زمانے کا نہین احسان ہے گر یاد وہ جانے کا نہین

جو ہو سکے آج تجھ سے کر حق میں مرے — کل کوئی کسی کے کام آنے کا نہیں

شیطان نہ تھا شیخ کی خو سے آگاہ — آیا وہ دغا دینے انھوں کو ناگاہ
بالعکس انھیں دیکھ یہ کہتا بھاگا — لاحول ولا قوۃ الا باللہ

یا ختم رسل گو کہ تو پیچھے آیا — آگے حق کے ترا سا کس کو پایا
پیدا ہے کہ ہے وہ جنس قسم اول — بزاز نے آخر کو جسے دکھلایا

آیا تو جو ہم سے گوشہ گیروں کے یہاں — صد سلسلۂ غم کے اسیروں کے یہاں
اک جی ہے کہے تو تجھ پہ قربان کردے — غیر اس کے ہے اور کیا فقیروں کے یہاں

قائم کی اکثر رباعیوں میں مدح و ہجو دونوں ہے، اور ہجو بھی فحاشی کے درجے تک پہنچی ہوئی اسلیے باقی رباعیوں کو ترک کرنا پڑا ان رباعیات کی تعریف شیفتہ نے کی ہے وہ یہی ہو سکتی ہیں، علامہ ڈاکٹر عبدالحق صاحب نے جو رباعی نمونۃً تحریر فرمائی ہے وہ یقیناً قابل تعریف ہیں۔

قطعات

بندگی میں نذر کو لاؤں جو میں — کچھ نہ حاضر تھا تکلف برطرف
پس میں لایا آپ کو بہر نیاز — گر قبول افتد زہے عز و شرف

نواب روز عید ہو جب تک کہ زیر چرخ — احوال خرمی کا جہاں پہ پدید ہو
شام مہ صیام ہو ہر شام بندگان — ہر صبح مخلصوں کے لیے صبح عید ہو

عید آئی ہے کچھ تو عیدی دے — گو کہ ملا پیاز خوار ہے یہ
کچھ نہ کچھ اب اسے دیے ہی بنی — دہن سگ پہ لقمہ دوختہ بہ

شہر داخل ہوا جو ابدالی — دیکھ درانیوں کے چہرے زفت
اک شش و پنج میں تھی خلق خدا — کہ کہیں ہو نہ ان سے ہشت و ہفت

نہ فقیروں کی چھوڑتے تھے کلاہ — نہ امیروں کا جامۂ زربفت
دیکھ یہ ماجرا میں پیش الٰہ — گرم الحاح تھا بسینۂ تفت
ناگہ ہاتف نے یہ دیا مژدہ — شاہ از تخت گاہ دہلی رفت

نواب جو کہ سال گرہ میں تری ہے پیچ — سمجھے وہ چشم عقدہ کشا جس کی باز ہو
یعنی عجب ہے رشتہ تری عمر کا کہ تو — جتنی گرہ دے اس میں وہ اتنا دراز ہو

خدایگانا تو ہی ہو ذات سے جس کی — ہر ایک فخر کو عالم میں افتخار ہوا
خدا نے جاہ کو تیری دیا ہے یاں وہ جلال — کہ جس کے سامنے خورشید شرمسار ہوا
کوئی نہ سمجھے کہ خلعت سے شاہ عالم کے — ترا زیادہ کچھ آگے سے اعتبار ہوا

قادرا جب تک قویٰ تھے درست — عاجا جب تک سہی تھا مزاج
نہ کسو در پہ لے گیا تو مجھے — اہل دنیا کا جس طرح ہے رواج

بجان پاک برادر جو تجھ پہ اس خط میں — کسی طرح کا کنایہ رکھا ہو میں منظور
عجب یہ ہے کہ وہ آئے ترے گمان میں بات — جو لاکھ کوس تلک اپنے وہم سے ہو دور
غرض وہی ہوں ترا مخلص اور وہی شیدا — وہی ہے تجھ سے صفا اور وہی ہے دل کو سرور

تاریخیں

تاریخ وفات مرزا رفیع سودا

آہ مرزا رفیع دنیا سے — جا کے جنت میں جب مقیم ہوا
درد فرقت سے اس کے مثل قلم — اہل معنی کا دل دو نیم ہوا
سال تاریخ کی تھی مجھ کو تلاش — کیونکہ بس حادثہ عظیم ہوا
اس میں پیر خرد نے از سر یاس — یہ کہا اب سخن یتیم ہوا

۱   ۱۱۸۵ = ۱۱۹۵ھ

تاریخ تعمیر خلوتخانہ

غلام احمد کہ جس کا جود میں آج	نہیں کوئی بزیر چرخ ہمتا
سراپا فیض و سرتا پا فیوضات	خلف نواب فیض اللہ خان کا
کیا اس نے جو خلوت خانہ تعمیر	چہ خلوت خانہ بس جائے مصفا
مجھے تھی سال کے تاریخ کی فکر	کہ صفحہ پر کروں کاغذ کے انشا
کہ اس میں مدخلہ پیر خرد نے	کہا ہے کیا مکان عشرت افزا
	۱۱۹۷ھ

تاریخ شادی پسر نعمت اللہ خان

خلف الصدق نعمت اللہ خان	جس سے ہے خوبیٔ سخن کو رواج
کتخدائی کے روز اسکی مرا	فکر تاریخ چاہتا تھا مزاج
اس میں بولا دل از سر اخلاص	وصل ہے ماہ و مشتری کا آج
	۱۱۶۸ = ۱۱۶۹ھ

تاریخ تعمیر مکان راجہ رام پرشاد

تعمیر کی راجہ رام پرشاد نے جب	وہ جائے کہ بہتر اس سی جاہے نہ قیاس
چاہا کوئی تاریخ کہوں اب کہ ذہن	ہاتف نے کہا "مکان فرخندہ اساس"
	۱۱۷۲ھ

دلی اور لکھنؤ کی زبان

از جناب شوکت سبزواری ایم، اے، لکچرار اردو ڈھاکہ یونیورسٹی

(۲)

اب صرف آخری بحث رہ جاتی ہے یہ وہ داؤں پیچ اور پھیرے ہیں جن کا مظاہرہ حضرت اثر نے اپنی تحریر میں ہر جگہ کیا ہے، مضمون کے آغاز ہی میں انھوں نے بحث کو خلط ملط کر دیا ہے، میں نے زبان کے دو مفہوم بیان کئے تھے، ایک تو وہ جو عام طور سے ادبی تحریروں میں مراد لیا جاتا ہے یعنی اسلوب بیان اور طرز ادا، دوسرا وہ جو لسانیات میں ہے یعنی لفظی سرمایہ اور صرفی و نحوی قاعدے اور ضابطے، اثر صاحب نے ان دونوں میں فرق نہیں کیا، آخر تک وہ ان کو گڈمڈ کرتے چلے گئے، مثلاً

(۱) "اگر یہی دلی کی ٹکسالی زبان ہے تو پھر کوئی اسلوب نگارش مطرود نہیں ہو سکتا"۔

(۲) "پروفیسر صاحب کا یہ فرمانا بجا ہے کہ معمولی مقامی اختلافات کی وجہ سے زبان کی نوعیت نہیں بدلتی لیکن کیا فصیح اور غیر فصیح کا امتیاز بھی مٹ جاتا ہے"؟

(۳) "لکھنؤ کی زبان دلی اور دوسرے مقامات کی زبان سے مختلف بھی نہیں تاہم دو زبانیں رہ گیا)"۔

اور اس عبارت میں انھوں نے شعر کے رنگ و آہنگ کو زبان کے کندھے سے جا بھڑایا، "ولی نے دہلوی شاعری کی کایا پلٹ دی اگر پروفیسر صاحب فرماتے ہیں کہ دلی کی اصلاحی تحریک لسانی اعتبار سے کوئی بڑی تحریک نہیں"۔

"دلی کی زبان ٹکسالی ہے"، یہاں زبان کا لسانیاتی مفہوم مراد ہے یعنی زبان کے الفاظ اور صرفی و نحوی اصول، مطلب یہ ہے کہ دہلوی زبان کے الفاظ، محاورے صرفی و نحوی اصول ان سب میں بڑی باقاعدگی، ہمواری، پختگی اور استواری ہے"

اس کے پیچھے صدیوں کی تاریخ ہے، عوام کے استعمال کی سند ہے، جو معیاری ہونے کی سب سے بڑی کسوٹی ہے، وہ زندہ اور بھرپور ہے، اسلوب نگارش بالکل جداگانہ چیز ہے، زبان ایک ہے لیکن اسلوب متعدد ہیں، جتنے لکھنے والے اتنے ہی اسلوب بیان، زبان کے ٹکسالی ہونے کا اسلوب نگارش سے کیا تعلق، اثر صاحب نے ایک کو دوسرے سے زبردستی نتھی کر دیا، اس میں دلی اور لکھنؤ کی کیا خصوصیت ہے، نہ دہلی کا ہر لکھنے والا سر سید احمد اور فرحت اللہ بیگ ہے اور نہ لکھنؤ کا ہر محرر خواجہ عبد الرؤف عشرت اور نواب جعفر علی خان اثر، یہاں بھی پوچ پوچ لکھنے والے ہیں اور وہاں بھی، اسی طرح اگر کسی دو مقامات کی زبان بنیادی طور پر ایک ہے تو اصول زبان اور سرمایۂ الفاظ کے اعتبار سے اس میں فصیح اور غیر فصیح کا امتیاز غلط ہے البتہ معمولی مقامی اختلافات کو زیر بحث لایا جا سکتا ہے اور ان کی صحت و فصاحت کو خود زبان کی فصاحت کا معیار بنایا جا سکتا ہے، میں نے یہی طریقہ اختیار کیا تھا اور لکھنوی زبان کی مقامی خصوصیات کو اردو کے مزاج اور اس کی نازک طبیعت کے لئے ناساز گار قرار دیا تھا، اس پر حضرت اثر برہم ہیں اور جلے کٹے سنا رہے ہیں،

لکھنؤ کی زبان دوسرے مقامات کی زبان سے مختلف نہیں، ان مقامات کی زبان بنیادی طور پر ایک ہے، الفاظ وہی، ترکیبیں وہی، اخذ و اشتقاق کے قاعدے وہی، اس کے باوجود یہ دو زبانیں ہیں، اس لئے کہ ادبی طور پر دونوں کا رنگ ڈھنگ جدا جدا ہے، لکھنؤ کی زبان میں تصنع و تکلف ہے، تراش خراش ہے، خاص قسم کا رکھ رکھاؤ ہے، اور دہلی کی زبان میں سادگی ہے، الھڑپن ہے، بقول اثر، زندگی کی شادابی ہے، لکھنؤ کی زبان محدود و مصنوع ہے اور دلی کی زبان نامحدود اور بھرپور، بنیادی طور پر زبان ایک ہے لیکن برگ و بار اور نکھار سنگھار کے لحاظ سے مختلف، مجھے ہر چیز کی ہندی کی چندی کرنی پڑتی ہے، ولی نے دہلی والوں کے سامنے اردو شاعری کا ایک معیار رکھا یا اثر صاحب کے لفظوں میں دہلوی شاعری کی کایا پلٹ دی، بجا اور صحیح، لیکن شعر گوئی کا معیار قائم کرنے یا شاعری کی کایا پلٹنے سے یہ کہاں لازم آیا کہ انھوں نے زبان کی اصلاح و تہذیب بھی کی یا اگر کی تو وہ کوئی بڑی چیز ہے، ولی نے دہلی کی زبان اور اس کے محاورے میں شعر کہے ہوتے یا دہلی کی زبان کو سنوارا اور نکھارا ہوتا تو بقول مشہور تذکرہ نگار قدرت شاہ سعد اللہ گلشن انھیں یہ مشورہ ہرگز نہ دیتے کہ "ایں ہمہ مضامین فارسی کہ بیکار افتادہ اند در ریختہ بکار ببر" (یہ شعر ہرگز نہ دیتے کہ شما زبان دکھنی و ریختہ موافق اردوئے معلی شاہجہان آباد موزون بکنید")

صرف ایک پتھرے کا ذکر کیا اور کر رہا ہوں، اثر صاحب نے اہل لکھنؤ کی دل پذیر اختراعات، لسانی اجتہادات اور لفظی اصلاحات کا ذکر کر کے ان پر فخر کیا ہے اور اپنے مضمون کے آخر میں لکھا ہے کہ ہم نے اردو کو دلبری کی ادائیں سکھائیں، یہی بنیادی نقطہ ہمارے اور لکھنوی اہل قلم کے درمیان مابہ النزاع ہے، ہم کہتے ہیں کہ زبان ایک فطری چیز ہے، یہ مانا کہ وہ نامی ہے اور زمانہ کے ساتھ بدلتی رہتی ہے لیکن اس میں کتر بیونت اور تصرف کا حق کسی ایک فرد، چند افراد یا کسی ایک طبقے کو نہیں، زبان عوام و خواص سب کی ہے، سب کو مجموعی طور پر زبان میں رد و بدل کا حق ہے، اگر کوئی شخص زبان میں اختراع و اجتہاد کرے اور عام اہل زبان اس کو نہ مانیں تو وہ اختراع نہیں "اپج" ہے، اجتہاد نہیں ایجاد ہے، اصلاح نہیں افساد ہے، اس لئے مردود ہے اور خود اثر صاحب کا دو ٹوک فیصلہ ہے کہ قابل قبول نہیں، اثر صاحب نے حضرت جلال لکھنوی کی اصلاحات کو اپنے اسی مضمون میں ان کی اپج کہہ کر ٹھکرا دیا ہے، یہی اسباب ہیں جن کی بنا پر میں لکھنؤ کی زبان کو مصنوع و محدود کہتا ہوں،

حضرت اثر نے میرے بعض الفاظ اور ترکیبوں پر کچھ اعتراضات کئے ہیں، ان کو بھی میں اسی میں شامل کئے لیتا ہوں،

پہلا اعتراض یہ ہے کہ "لکھنؤ کی زبان کا ایک مفہوم ادب میں ہے جو زبان کے ساتھ طرز بیان کو بھی شامل ہے"، یہ سیدھی اور صاف بات نہیں، سیدھی بات یہ تھی "لکھنؤ کی زبان کا ایک مفہوم ادبی ہے جس میں طرز بیان بھی شامل ہو"، اثر صاحب مجھے معاف فرمائیں، ان کی ساری دقیق زبان اور اسالیب بیان کی ناقص اور کچی معلومات کی وجہ سے ہیں، "زبان کا ایک مفہوم ادبی ہے" یہ بے معنی بات ہے، مفہوم ادبی، تاریخی اور فلسفی نہیں ہوتا، کسی لفظ کا مفہوم اگر کسی فن میں کچھ ہے اور کسی فن میں کچھ تو مفہوم کو اس فن کی طرف منسوب نہیں کرتے بلکہ یوں کہتے ہیں کہ اس لفظ کا مفہوم مثلاً ادب میں یہ ہے اور فلسفہ یا تاریخ میں یہ، اثر صاحب نے مفہوم ہی کو شدھ کر ڈالا، وہ خود اگر لکھنوی ہیں (منسوب بہ طرف لکھنؤ) تو کیا ان کا مفہوم بھی لکھنوی ہے، میں نے لکھا تھا کہ "یہ مفہوم طرز بیان کو بھی شامل ہے"، اثر صاحب نے اسے یوں بدلا کہ "اس میں طرز بیان بھی شامل ہے"، اثر صاحب نے شاید شامل کو لازم سمجھا، میں نہیں جانتا کہ وہ عربی سے

واقف ہیں، عربی الفاظ اور صیغے جو اردو میں آئے ہیں وہ عربی محاورے کے مطابق استعمال ہوتے ہیں، "کنایت" عربی ہے جو عربی میں عن (سے) کے ساتھ استعمال ہوتا ہے، مثلاً کنایۃ عنہ، اس کا اردو ترجمہ ہے "اس سے کنایہ ہے"، جو ہماری زبان کے اسالیب میں نہیں جاتے وہ کہتے ہیں "یہ اس کی طرف کنایہ ہے"، میر نے ذیل کے شعر میں اس کو صحیح استعمال کیا ہے

دہر کا ہو گلہ کہ شکوۂ چرخ اس ستمگر ہی سے کنایت ہے

جلال لکھنوی نے ایک مقام پر لکھا ہے کہ اہل لکھنؤ علامت مصدری کو تغیر نہیں دیتے، اثر صاحب کے نزدیک یہ بھی ہونا چاہیئے اور اس میں انھیں یوں تغیر کرنا چاہیئے کہ "علامت مصدر میں تغیر نہیں کرتے"۔ "شامل" متعدی ہے، صاحب فرہنگ آصفیہ نے اس کا ترجمہ "محیط اور گھیرے ہوئے" کیا ہے، شامل کی جگہ گھیرے ہوئے یا محیط رکھ کر دیکھیے "یہ زبان کے ساتھ طرز بیان کو بھی گھیرے ہوئے ہے"، عربی میں یوں کہیں گے ھذا یشمل اللغۃ والاسلوب جمیعاً اور اس کا ترجمہ سیدھا اور صاف یہ ہوگا کہ یہ زبان اور اسلوب دونوں کو شامل ہے، "حاوی" "شامل" کے معنی میں ہے، سر سید احمد خان نے اپنے ایک مضمون "تجارت" میں شامل کی طرح "کو" کے ساتھ اسے استعمال کیا ہے: "آمدنی کے ذریعوں میں دو ذریعے اچھے ہیں جو تمام ذرایع کو حاوی و شامل ہیں"۔ "ٹھاٹ باٹ" پر اعتراض ہے کہ یہ عامیانہ زبان ہے اس لئے کہ ہم "ٹھاٹ" کے ساتھ "باٹ" کا پچھلا نہیں لگاتے اور جو آپ نہ کریں وہ ضرور "عامیانہ" ہو، نواب صاحب کی زبان بورژوا ہے اور ہماری پرولتاری، وہ نواب ہیں اور ہم عامی"، لیکن اس کا کیا علاج کہ ہم بچپن سے یونہی بولتے چلے آئے ہیں اور اپنے بزرگوں سے یونہی سنا ہے، ایک اعتراض ہے کہ "پروفیسر صاحب آس (پاس) پڑوس لکھتے ہیں، ہم اڑوس پڑوس بولتے ہیں، کیا دونوں فقرے ایک ہی درجے میں فصیح ہیں، ہم آس پاس بھی بولتے ہیں اور پاس پڑوس بھی اور اڑوس پڑوس بھی، ان میں سے پہلے دو فقرے زیادہ فصیح ہیں، اس لئے کہ اڑوس پڑوس ایک تو بازاری زبان ہے، دوسرے اس کے ادا کرنے میں زبان قلابازیاں کھاتی ہے، اثر صاحب کے نزدیک "دل میں بٹھانا" ذہن نشین کرانا ہے نہ کہ ذہن نشین ہونا، "دل میں بٹھانا" "دلنشین کرنا" ہے اور یہی میری مراد ہے، صاحب فرہنگ آصفیہ نے "دل نشین کرنا" کا ترجمہ دل میں بٹھانا کیا ہے، "دل میں جگہ دینا، دل میں بٹھانا، دلنشین کرنا" یہ سب ہم معنی ہیں، "دل میں بیٹھنا، دل میں گھسنا، دل نشین ہونا" یہ ہم معنی ہیں، "دل میں جگہ دینا" سے "اچھا دل میں بٹھا

ہے، "دل میں جگہ دینے" کے معنی عزت کرنا اور احترام کرنا بھی ہیں، اس مفہوم کے لئے "آنکھوں سے لگانا" پہلے آچکا ہے، اس کے بعد "دل میں جگہ دینا" لکھنا مناسب نہ تھا، یہ اشتباہ کا باعث بن سکتا تھا،

لفظ "گلیارے" پر اعتراض ہے کہ "یہ دیہات سے مخصوص ہیں، شہر میں گلی کوچے ہوتے ہیں"، گلی اور گلیارے کا یہ فرق بہت عجیب ہے، مولوی عبدالحق صاحب کی تحقیق یہ ہے کہ "ری" اور "را" تصغیر کی علامتیں ہیں، گلیاری گلی سے کسی قدر چھوٹی ہوتی ہے، (قواعد اردو ص ۱۳۴) نواب صاحب کو انگریزوں کی تحقیق پر بڑا اعتماد ہے، پلیٹس اور فیلن کی ڈکشنریاں ان کے مطالعے میں رہتی ہیں، اور ان کی لغوی تحقیقات کا مدار زیادہ تر انہی کی تحریروں پر ہے، (شاعر اکتوبر ۱۹۵۱ء) مولوی عبدالحق صاحب کے قول سے ان کا اطمینان نہ ہو تو ڈاکٹر فلاٹ لکچرار ہندوستانی کیمبرج یونیورسٹی کی فرہنگ ہندوستانی و انگریزی ملاحظہ فرمائیں Lane کے ذیل میں اس فاضل نے "گلیارا" لکھا ہے اور اس کا انگریزی مرادف alley دیا ہے اور مزے کی بات ہے کہ انگریزی میں alley شہروں کے ساتھ خاص ہے، طول کلام کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں تفصیل سے بتاتا کہ "دن دہاڑے" اہل لکھنؤ کا خاص محاورہ ہے، اس میں "ڑے" وہی ہے جو گلیارے میں "رے" ہے، ہم نے لکھنؤ کے "نکتورے" کی طرح ذرا سی تبدیلی سے اسے سبک بنا لیا ہے،

لٹھ بندھا اور بندھا لٹھ دونوں صحیح ہیں، یہ اور بات ہے کہ بندھا لٹھ زیادہ مستعمل ہے، اس محاورے کی نوعیت جوڑ توڑ اور پڑھے لکھے کی سی ہے، اردو میں توڑ جوڑ اور لکھا پڑھا بھی صحیح ہے، میں نے زندہ اور نامی اردو زبان کی بابت کہا ہے جس کا مدار زیادہ تر عوام کی زبان پر ہے، اس زبان میں کسی لفظ کی صحت کی دلیل اس کا عام استعمال ہے، دہلی والے اہل زبان ہیں، ان کو اپنی زبان میں تصرف کا پورا پورا حق ہے، تنہا ایک شخص کو نہیں بلکہ عامۃ الناس یعنی جمہور کو، حضرت اثر کی دلچسپی کے لئے یہ بھی عرض کردوں کہ لکھنؤ کی دلی سے علاحدگی کچھ زیادہ پرانی نہیں، احمد علی یکتا کی دستور الفصاحت کا سال تصنیف ۱۸۳۴ء ہے، اس کتاب کے مقدمے میں مصنف نے جو کھرے لکھنوی ہیں شاہجہان آباد کے محاوروں اور

وہاں کے فصحاء کی بول چال کو مستند بتایا ہے، انیس مرحوم کے متعلق میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ وہ دہلی کی زبان پر فخر کیا کرتے تھے اور یہ کہا کرتے تھے کہ یہ میری گھر کی زبان ہے، حضرات لکھنؤ یوں نہیں بولتے،

حضرت اثر میرے بزرگ اور محترم ہیں، اگر برا نہ مانیں تو میں اس ناگوار بحث کو میر کے اس شعر پر ختم کر دوں،

گفتگو ریختے میں ہم سے نہ کر — یہ ہماری زبان ہے پیارے

ادبیات

ہمدردِ مسلمان!

از جناب اسد صاحب ملتانی

جگن ناتھ آزاد کی نظم "بھارت کے مسلمان" ہم نے فروری کے معارف میں نقل کر کے پاکستان کے شعراء سے اس کا جواب لکھنے کی درخواست کی تھی، پنجاب کے مشہور شاعر جناب اسد ملتانی نے اس کے جواب میں "ہمدردِ مسلمان" کے عنوان سے ایک اعتراف لکھا ہے جس کو رسالہ دعوۃ الحق کراچی نے شائع کیا ہے، ہم اس نظم کو رسالہ مذکور کے نوٹ کے ساتھ نقل کرتے ہیں، (م)

رسالہ "معارف" اعظم گڈھ کے فروری ۱۹۵۲ء کے پرچے میں جناب جگن ناتھ آزاد کی ایک نظم "بھارت کے مسلمان" کے عنوان سے شائع ہوئی ہے، نظم نہایت ہمدردانہ اور مخلصانہ جذبات سے معمور ہے، اور اس قدر پسند کی گئی کہ ہم کو ہندوستان کے بعض بزرگوں کی طرف سے خطوط موصول ہوئے کہ ممکن ہو تو جناب اسد ملتانی سے اس کا جواب لکھوایا جائے اور دونوں نظموں کو "دعوۃ الحق" میں شائع کیا جائے،

جب جناب اسد کو دعوت دی گئی تو انھوں نے فرمایا کہ نظم کا جواب نظم سے تو نہیں دیا جا سکتا، البتہ منظوم اعتراف پیش کر سکتا ہوں، واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنی جوابی نظم "ہمدردِ مسلمان" کے عنوان سے لکھ کر ہماری دعوت کا حق ادا کر دیا، دراصل جناب آزاد کی نظم کے مخاطب بھارت کے مسلمان ہیں لیکن اسلام کی عالمگیر اخوت میں وطنی و ملکی حد بندیاں حائل نہیں ہو سکتیں، بنابریں پاکستانی شاعر نے گویا مسلمانانِ ہند کی نمایندگی کرتے ہوئے ان کی طرف سے جگن ناتھ

صاحب کا منظوم شکریہ ادا کیا ہے،

ہم جناب آزاد کی نظم "معارف" کے تمہیدی نوٹ کے ساتھ نقل کرتے ہیں[1] اور اس کے بعد جناب اسد ملتانی کی جوابی نظم "دعوۃ الحق" کے ذریعے جناب آزاد اور ان کے ہمخیال احباب تک پہنچاتے ہیں (مدیر)

ترا یمن، جگن ناتھ، ہوں شرمندۂ احساں　　سوجھا ہے تجھے خوب مرے درد کا درماں
روشن ترے دل پر ہو میرا غم پنہاں　　صاف اس سے خلوص اور محبت ہے نمایاں
اے پیکر غمخواری و دلسوزی انساں　　ہمدرد مسلماں

ہر نکتہ ترا نشتر فصاد سے بھی تیز　　ہر حرف ترا فکر و نظر کے لئے مہمیز
ہر نغمہ ترا ولولہ انگیز و جنوں خیز　　ہر شعر ترا جذبۂ اخلاص سے لبریز
ہے آتش تبریز ترے دل میں فروزاں　　ہمدرد مسلماں

تو خوش رہے اے حضرت محروم[2] کے فرزند　　اخلاص و محبت سے ہے معمور تری پند
سن کر تری باتیں مری ہمت ہوئی دوچند　　تو نے دل مجبور کے سب کھول دیئے بند
دل سے ترا ممنون ہوں اور بندۂ احساں　　ہمدرد مسلماں

جس دور میں نازاں ہوں تعصب پہ زن و مرد　　جس دور میں ہر راہ سے نفرت کی اٹھے گرد
جس دور میں دل مہر و محبت سے ہوئے سرد　　اس دور میں موجود ہوں تجھ ایسے بھی ہمدرد
ہوں دیر میں یہ رنگ حرم دیکھ کے حیراں　　ہمدرد مسلماں

کیا خوب طبیعت کی بلندی میں بڑھا تو　　اقبال کے پاکیزہ دبستاں میں پڑھا تو
سائے میں بزرگوں کے پلا اور بڑھا تو　　اسلام کے ماحول میں پروان چڑھا تو
ملتان تری گرمئ گفتار پہ نازاں　　ہمدرد مسلماں

---

[1] معارف یہ نظم اور نوٹ اس اشاعت میں نکال دیئے گئے ہیں اور صرف اسد ملتانی صاحب کی نظم شائع کیجاتی ہے،
[2] منشی تلوک چند صاحب محروم

اسلام کی تعلیم بہر حال بجا ہے　　گر میں نہیں مصداق تو مری ہی خطا ہے
اس وقت مرا دل جو گرفتار بلا ہے　　ایسا نظر آتا ہے کہ غفلت کی سزا ہے
اوروں سے نہیں اپنی سزا سے ہوں ہراساں　　ہمدرد مسلماں!

میں تھا اگر گردش ایام سے غافل　　بدلے ہوئے رنگ سحر و شام سے غافل
ماضی میں رہا مست اور انجام سے غافل　　ہر بات سے بے فکر ہر اک کام سے غافل
آخر یہی غفلت تھی کیا جس نے پشیماں　　ہمدرد مسلماں!

افسردگی شوق پہ ہے مجھ کو ندامت　　گو تو نہ رہی زندگی دل کی علامت
واقع ہوئی جب موت تو دیکھی یہ قیامت　　اب آئی مرے سامنے اعمال کی قامت
خود شامت اعمال بنی آتش سوزاں　　ہمدرد مسلماں!

میں علم کی دولت کا خریدار نہیں ہوں　　گنجینۂ قاسم کا طلبگار نہیں ہوں
سید کے خزانے کا سزاوار نہیں ہوں　　اسلاف کی میراث کا حقدار نہیں ہوں
ہوتا تو نہ رہتا کبھی یوں بے سر و ساماں　　ہمدرد مسلماں!

ہیں آگرہ و اجمیر کی باتیں تو پرانی　　بھولا میں قلندر کی مجدد کی کہانی
گم کر گئی واعظ کی مجھے سحر بیانی　　میں نے تو اس اقبال کی بھی بات نہ مانی
ہے جس کا اثر تیری طبیعت میں نمایاں　　ہمدرد مسلماں

گو آج کا ماحول مجھے راس نہیں ہے　　کچھ اس کا مداوا بھی مرے پاس نہیں ہے
پھر بھی کسی اندیشہ کا احساس نہیں ہے　　مستقبل روشن سے مجھے یاس نہیں ہے
امید کی ہے شمع مرے دل میں فروزاں

ہمدرد مسلماں!

اب بھی کسی قاتل کسی رہزن کا نہین خوف
بربادی و تخریب نشیمن کا نہین خوف

افسون گری شیخ و برہمن کا نہین خوف
اب بھی کسی اندر کے دشمن کا نہین خوف

سچ یہ ہے کہ ہون اپنے ہی سائے سے گریزان
ہمدرد مسلمان!

کیون مجھ کو شکایت ہو کسی اور سے چھوٹی
خود اپنی ہی تقصیر سے قسمت مری پھوٹی

اللہ کی رسی تو نہ ٹوٹے گی نہ ٹوٹی
افسوس یہی ہے کہ مرے ہاتھ سے چھوٹی

شیرازۂ ملت ہوا اس طرح پریشان
ہمدرد مسلمان

ہین بحر ہون جنبش مجھے طوفان سے ملے گی
بیتاب طبیعت غمِ پنہان سے ملے گی

توفیقِ عمل قوتِ ایمان سے ملے گی
ایمان کی دولت مجھے قرآن سے ملے گی

رخ تو نے مرا پھیر دیا جانب قرآن
ہمدرد مسلمان

ذوقِ نظر

از جناب چودھری وزیر حسن صاحب نشتر سندیلوی

چمن کی رنگینیون مین گم ہین، نگاہ انجام پر نہین ہے
وہ غفلتون کے پڑے ہین پردے، کسی کو اپنی خبر نہین ہے

ہے پر تو مہر ذرہ ذرہ، نظر کو ذوقِ نظر نہین ہے
نہین تو وہ کون سی جگہ ہے، جو حسن کی رہگذر نہین ہے

کسی کا اندازِ جلوہ پا کر، جب ایک انداز پر نہین ہے
تو پھر یہ سب ہین نظر کے دھوکے، کچھ اعتبار نظر نہین ہے

زمین پہ رنگ و شبنم و گل، فلک پہ وہ مہر و ماہ و انجم
ہزار جلوے ہین انجمن مین، نظر کو تاب نظر نہین ہے

ادھر یہ اصرار پاس غیرت، ادھر وہ جوشِ غم محبت
بھرے تو ہین آنسوؤن کے دریا، مگر ذرا آنکھ تر نہین ہے

بہار آئی، گرید جاگ اٹھین، بجھے ہوئے دل کی آرزوئین
بہار ہے تو چمن بداماں، بہار دیوانہ گر نہین ہے

جہان مین ہر شام کی سحر ہے جہان مین ہے شام ہر سحر کی
مگر ہے اک رات میرے غم کی وہ رات، جسکی سحر نہین ہے

گذر رہی ہے جو مجھ پہ نشتر، کسی کو اس کی خبر نہین ہے
وہ آگ دل کی ہے آگ جسمین، دھوان نہین ہے، شرر نہین ہے

مطبوعات جدیدہ

سیرۃ الاشرف، حصہ اول و دوم، مرتبہ جناب الحاج منشی امیر احمد صاحب علوی بی، اے کاکوروی پنشنر ڈپٹی کلکٹر، تقطیع بڑی، ضخامت ۴۴۸ و ۴۴۰ صفحے، کاغذ کتابت و طباعت بہتر، قیمت درج نہین، پتہ مکتبہ حکیم سید شاہ عبدالحئی اشرف سجادہ نشین، کچھوچھہ شریف، ڈاک خانہ بسکھاری، ضلع فیض آباد۔

مذکورۂ بالا کتاب مین سلسلۂ چشتیہ نظامیہ کے مشہور بزرگ حضرت مخدوم سلطان سید اشرف جہانگیر سمنانی کچھوچھوی قدس سرہٗ العزیز کے حالات کے ساتھ آپکے ان ملفوظات کا خلاصہ ہے جو لطائف اشرفی مین پائے جاتے ہین، لطائف اشرفی کو حضرت سید اشرف جہانگیر کے مرید حضرت نظام یمنی نے مرتب کیا تھا، جو آپ کی صحبت مین تیس سال رہے تھے، ہندوستان مین صوفیۂ کرام اور تصوف پر جتنی کتابین لکھی گئی ہین ان مین لطائف اشرفی اہم کتابون مین شمار کی جاتی ہے، لیکن اس مین تاریخی تناقض کی اتنی مثالین ملتی ہین کہ آج کل کے محققین کے معیار سے اسکی بعض روایتون کے معتبر ہونے مین شبہہ پیدا ہو جاتا ہے، پھر اس مین بہت سی ایسی روایتین اور حکایتین ہین جن کا قبول کرنا موجودہ مذاق کے لئے مشکل ہے، لیکن اس کے باوجود لطائف اشرفی مین تصوف کے بہت سے ایسے رموز و نکات ملتے ہین جو عام کتابون مین نہین پائے جاتے، اس لحاظ سے یہ کتاب اہم اور قابل قدر ہے، ارباب تصوف کو منشی امیر احمد صاحب علوی کا ممنون ہونا چاہئے کہ انھون نے بڑی محنت و کاوش سے لطائف اشرفی کے دقائق و خواص کا خلاصہ اردو زبان مین کر دیا ہے، لطائف اشرفی فارسی کی مشکل اور پیچیدہ عبارت مین ہے، اس کا اردو ترجمہ آسان نہ تھا، لیکن جناب امیر احمد صاحب علوی نے شگفتہ، سلیس اور صاف اردو مین اس کا خلاصہ کرکے ایک بڑی مفید اور اہم خدمت انجام دی ہے، کتاب

کے شروع میں حضرت سید اشرف جہانگیر سمنانی کے مفصل حالات ہیں، اس لئے زیادہ قابل قدر ہیں کہ اب تک اتنی جزوی تفصیلات کے ساتھ آپ کے سوانح حیات مرتب نہیں کئے گئے، لطائف اشرفی میں آپ کے حالات کچھ ایسے گنجلک اور غیر مربوط طریقے پر درج ہیں کہ ان سے آپ کی زندگی کے واقعات کی ترتیب وتہذیب آسان کام نہیں ہے، منشی امیر احمد صاحب علوی نے بڑی دیدہ ریزی سے حالات مرتب کئے ہیں، خصوصاً آپ کے سفر و سیاحت کی تفصیل کو مرتب طریقے سے پیش کر کے بقیہ حالات کو بہت واضح اور روشن کر دیا ہے، جو فاضل مؤلف کا بڑا کارنامہ ہے، لیکن سوانح زندگی لکھنے میں ہر روایت و حکایت کا لکھنا ضروری نہ تھا، ظاہر ہے کہ سیرۃ الاشرف کو پڑھنے والے ایسے لوگ بھی ہوں گے جو ہر طرح کی روایتوں کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں، اس میں شک نہیں کہ جو روایتیں لکھی گئی ہیں وہ لطائف اشرفی اور دوسرے تذکروں میں ملتی ہیں لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان میں سے بعض روایتیں الحاقی نہ ہوں بعض عقیدتمندانہ غلو میں لکھ دی گئی ہوں اور بعض کی نقل میں احتیاط سے کام نہ لیا گیا ہو، اس زمانہ میں اس قسم کی روایتیں نقل کرتے وقت اس کا لحاظ ضروری ہے کہ عقیدتمندوں کے علاوہ اور دوسرے ناظرین بھی ان کو صحیح سمجھنے اور قبول کرنے کے لئے تیار ہوں گے یا نہیں، تقریباً تمام صوفیائے کرام کے متعلق طرح طرح کے قصے مشہور ہیں، اگر ان کو بیان کرنے میں ان کے اصلی کمالات پر پردہ پڑ جانے کا احتمال ہو تو ان کے ذکر سے احتراز ہی بہتر ہے، جس زمانہ میں خوش عقیدہ لوگ کرامتوں اور عجیب وغریب حکایتوں ہی سے متاثر ہوتے تھے، تو اس زمانہ میں ان کا ذکر کرنا چنداں بے جا نہ تھا، لیکن اب جب کہ اخلاق وسیرت کی بلندی کے واقعات کی طلب زیادہ ہے تو ان ہی کے ذریعہ ان کی سیرت و کردار اور تعلیمات کو پیش کرنا چاہئے، تاہم مجموعی حیثیت سے یہ ارباب تصوف کے لئے عموماً اور حضرت اشرف جہانگیر سمنانی کے متوسلین کے لئے خصوصاً نعمت غیر مترقبہ ہے۔

تاریخ پاک و ہند، مرتبہ ڈاکٹر ریاض الاسلام وغیرہ تقطیع چھوٹی ضخامت ۱۰۰ صفحے کاغذ کتابت وطباعت معمولی قیمت [illegible] ملنے کا پتہ: پبلشرز یونائیٹڈ لمیٹڈ، ۱۷۶، انارکلی، لاہور۔

یہ کتاب ڈاکٹر ریاض الاسلام، پروفیسر شوکت علی اور پروفیسر زیڈ، ایچ، زیدی نے ملکر پنجاب یونیورسٹی کے غالباً اسکول کے طلبہ کے لئے لکھی ہے شروع میں ہندوستان کی ابتدائی تاریخ ہے، پھر سندھ کی فتح سے لیکر لودی خاندان کے عہد تک کے حالات پر یہ تاریخ ختم کر دی گئی ہے، اس کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ مؤلفوں نے مستند معلومات فراہم کرنے میں محنت و تحقیق سے کام لیا ہے، اور قدیم ماخذوں کے ساتھ ساتھ جدید تحقیقات سے بھی انھوں نے فائدہ اٹھایا ہے، اسلامی عہد کا پورا حصہ ڈاکٹر ریاض الاسلام نے لکھا ہے جو اس کتاب کی تالیف کرتے وقت پنجاب یونیورسٹی کے شعبہ تاریخ میں لکچرار تھے اور اب غالباً پاکستان کی مرکزی حکومت کے آثار قدیمہ اور تاریخی کاغذات کے محکمے کے اسسٹنٹ ڈائرکٹر ہو گئے ہیں، وہ اپنے انگریزی مضامین کی وجہ سے تاریخ ہند پر لکھنے والے حلقہ میں پہلے سے روشناس ہیں اور تیموریوں سے پہلے کے سلاطین کی تاریخ پر ان کا مطالعہ گہرا ہے، اس لئے زیر نظر کتاب میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے، وہ گو مختصر سہی، لیکن اس سے ان کی وسعت نظر کا اندازہ ہوتا ہے، یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ پاکستان میں جو نصاب کی کتابیں لکھی جا رہی ہیں، اس کا لب و لہجہ ہندوستانیوں کے لئے ناخوشگوار نہیں، زیر نظر کتاب کے مؤلفوں کا بیان ہے کہ مختلف فیہ مسائل میں دونوں پہلو بیان کر دیئے گئے ہیں تاکہ پڑھنے والے خود ہی غیر جانبدارانہ رائے قائم کر سکیں، اور یہ صحیح ہے کہ کتاب کے بعض ابواب مثلاً نظام حکومت اور معاشرت، مذہبی تحریکات اور تجارتی تعمیرات، اور مسلمان مورخین، مختصر ہیں مگر عام قارئین کیلئے بھی دلچسپ ہیں، امید کہ پاکستان کے شعبۂ تعلیم میں یہ کتاب پسندیدگی کی نظر سے دیکھی جائے گی،

(ص، ع)

۱۹۵۱ء کا بہترین ادب مرتبہ جناب چودھری برکت علی و مرزا ادیب، تقطیع بڑی ضخامت ۵۱۰ صفحات کاغذ کتابت وطباعت بہتر قیمت مجلد [illegible] پتہ: مکتبہ اردو لاہور۔

ادارہ ادب لطیف ہر سال مختلف رسالوں میں شایع شدہ بلند پایہ علمی، ادبی، اور تنقیدی مضامین و منظومات کا منتخب مجموعہ بہترین ادب کے نام سے شایع کرتا ہے، مذکورہ بالا کتاب

سنہ ۱۹۵۰ء کے مضامین و منظومات کا انتخاب ہے، اس مین ۱۰ علمی، ادبی اور تنقیدی مقالات، ۱۱ افسانے اور ڈرامے، پانچ انشائے لطیف، اور طنز و مزاح کے مضامین اور ۲۷ غزلین اور نظمین وغیرہ ہین، یہ مضامین و منظومات بیشتر مشاہیر شعراء اور اہل قلم کے ہین، انتخاب خوش مذاقی سے کیا گیا ہے، اس قسم کے مجموعے سے ستھرا اور لائق مطالعہ ادب ایک جگہ مل جاتا ہے، اور اس سے ادب و شاعری کی رفتار کا بھی اندازہ ہو جاتا ہے،

حضرت مشکل آسانی از جناب سید مراد علی صاحب طالع، تقطیع چھوٹی ضخامت ۴۸ صفحات، کاغذ کتابت و طباعت بہتر قیمت قسم اول عہ، قسم دوم ۱۲/،

پتہ :- (۱) کتب خانہ اسلامیات خانقاہ عنایت الٰہی حیدر آباد (۲) سب اس کتاب گھر ادارۂ ادبیات اردو حیدر آباد،

اس کتاب مین حیدر آباد کے ایک قریب العہد بزرگ مولانا حافظ سید شاہ غلام محمد صاحب زعم قادری چشتی رفاعی الملقب بہ مشکل آسانی المتوفی سنہ ۱۳۶۱ھ کے حالات اور ان کے ظاہری و باطنی کمالات اور ان کے عرس کے مراسم وغیرہ تحریر کئے گئے ہین، ان کے مقبرہ اور عرس کے متعدد فوٹو دیدیئے ہین، اس لئے یہ کتاب حضرت زعم کے متوسلین اور عقیدتمندون کے لئے ایک قیمتی تحفہ ہے،

جواہر ریزے از جناب جابر فیروزی، تقطیع چھوٹی ضخامت ۴۶ صفحے، کاغذ کتابت و طباعت معمولی قیمت ۱۲/ پتہ :- جابر پنجاوتلہ روڈ بالیگنج کلکتہ،

مؤلف نے بچون کی تعلیم کے لئے اس کتاب مین تقریباً ایک ہزار اخلاقی و حکیمانہ مقولے جمع کر دیئے ہین جن سے اخلاقی تعلیم کے ساتھ زندگی کے مختلف پہلوؤن کے متعلق مفید سبق حاصل ہوتا ہے اور اس لحاظ سے ان کا مطالعہ ہر عمر کے لوگون کے لئے دلچسپ ہے۔

(م)

مکتبۂ دار المصنفین

(تاریخی کتابین)

تاریخ اسلام حصہ اول (عہد رسالت، خلافت راشدہ) قیمت سے

تاریخ اسلام حصہ دوم (بنو اُمیہ) سعہ

تاریخ اسلام حصہ سوم (بنی عباس اول) سعہ

تاریخ اسلام حصہ چہارم (بنی عباس دوم) عہ

عرب کی موجودہ حکومتین (اس کتاب میں عرب کا تفصیلی جغرافیہ اور قابل ذکر حکومتون نجد و حجاز، عسیر، یمن اور فلسطین و شام وغیرہ کے مختصر حالات جمع کئے گئے ہین) قیمت عہ ۱۲/

(مرتبہ شاہ معین الدین احمد ندوی)

تاریخ صقلیہ حصہ اول (سسلی مین مسلمانون کے عہد حکومت کی تاریخ) قیمت صہ

تاریخ صقلیہ حصہ دوم (سسلی کی علمی و تمدنی تاریخ) " صہ

دولت عثمانیہ حصہ اول (سلطنت عثمانیہ کے عروج و زوال کی تاریخ) قیمت صہ

دولت عثمانیہ حصہ دوم (فرمان روایان دولت عثمانیہ کے نظامی و تمدنی کارنامون کی تفصیل) صہ

تاریخ اخلاق اسلام (اسلامی اخلاق کی تاریخ) عا ۱۲/

(نئی کتابین)

تاریخ سندھ، (سندھ کی مفصل سیاسی، نظامی، علمی و تمدنی تاریخ) قیمت :- سے

اقبال کامل (ڈاکٹر اقبال کے سوانح حیات کے علاوہ اُن کے فلسفیانہ اور شاعرانہ کارنامون کے اہم پہلوؤن کی تفصیل) قیمت :- سے

بزم تیموریہ (تیموری بادشاہون، شاہزادون اور شاہزادیون کے علمی ذوق، اور اُن کے دربار کے امراء، شعراء اور فضلاء کے مختصر تذکرہ کے ساتھ اُن کے علمی و ادبی کمالات کی تفصیل) قیمت سعہ

امام رازی (اس مین شروع مین امام فخر الدین رازی کے سوانح و حالات ہین، اس کے بعد اُن کی تصنیفات کی تفصیل ہے اور پھر فلسفہ و علم کلام و تفسیر کے اہم مسائل کے متعلق اُن کے نظریات و خیالات کی تشریح ہے) قیمت :- سے

بزم صوفیہ (اس مین عہد تیموریہ سے پہلے کے صاحب تصنیفات صوفیہ کرام، مثلاً شیخ ہجویری، خواجہ معین الدین چشتی، خواجہ نظام الدین اولیاء وغیرہ کے مستند حالات اور تعلیمات ایک نئے انداز مین پیش کئے گئے ہین) قیمت :- عہ